د. عبد الملك مرتاض

نظرية البلاغة



الأستاذ الدكتور عبد الملك مرتاض

نظرية البلاغة

- متابعة لجماليّات الأَسْلَبَة: إرسالاً واستقبالاً -

عنوان الكتاب	نظرية البلاغة
اسم الكاتب	عبد الملك مرتاض
الطبعة الثانية	2010
التصميم الفني	دار القدس العربي


دار القدس العربي
للنشر والتوزيع
تعاونية الهداية 1 بلقليد وهران – الجزائر
الجوال: 0792339956
Quds_arabi@hotmail.fr

لايداع القانوني 790- 2010 المكتبة الوطنية
ردمك: 3- 11- 927- 9947- 978

بسم الله الرحمن الرحيم



استهلال

ما أكثرَ ما خاض الباحثون منذ أرسطو، وعبر التاريخ الطويل، بل هم لا يزالون يخوضون، في شأن البلاغة: ما هي؟ وما الحقولُ التي تتبنَّك فيها؟ وما الغاياتُ التي لا تبرح تسعى إلى تحقيقها؟ أهي وصفيّة مجرّدة؟ أم هي جماليّة فنّيّة؟ ولِمَ كلِفَ العلماء العرب، منذ أبي عثمان الجاحظ، ومِن بعده بقليل، عبد الله ابن المعتز: بِمَغْيَرَةِ البلاغة في قواعدَ محنَّطةٍ، وقوانينَ مجمّدةٍ، لا تكاد تعْدُوها إلى سَوَائِها؟ وهلا ترَكَ الدّارسون الحرّيّة للنّاس في أن يتمثّلوا هذه البلاغةَ انطلاقاً من نصوصها الكلّيّة الرّفيعةِ النّسجِ، لا من نصوصها الجزئيّة التي تُنتزَع منها انتزاعاً مبتسَراً، فتُيَتَّم تيتيماً، وتُؤَيَّم تَأْييماً؟ وما ذا كانت الحكمة لدى الدّارسين في الإيلاعِ بالاستشهاد بنصوص منفصلة عن أسيْقَتِها الاجتماعيّة والثقافيّة والتّاريخيّة، فإذا هي بمثابة الغصن الرّطيب الذي يُقتطع من شجرة ناضرة مورقة، فهو لا يلبث أن يذبل، ثمّ ييبس، فيفقد نضارتَه وبهاءَه، وجمالَ مَرْآتِه ورُوَاءَه؟

ثمّ هل انتهى عصر البلاغة وجاء عصر اللاّبلاغة، حقّاً؟ أي هل انتهت العنايةُ بجماليّة الأَسْلَبَة، والإيلاع بالزَّخْرَفَة، فشُيِّعا إلى مثواهما الأخيرِ تشييعاً حزيناً، وجاء عصر الْعِيِّ والفَهَاهة، والْحَصَر والرَّكاكة، حتّى لا يكاد أحدٌ يفهَم أحداً، وحتّى لا يكاد المتحدّث يعبّر عن أغراضه بلغة جميلة النسْج، سليمة السّبْك، صحيحة الْمَخرَج؟ فمِن عِيٍّ كثيرٍ من النّاس وانحطاطِ ذوقهم الأدبيّ أنّهم أمسَوْا يُطلِقون لقب «الأديب» على كلّ من هَبّ ودبّ، وعلى كلّ مَن ربّتَما لم يكتب صفحة واحدة من

الأدب الرفيع الحقّ، فتداخلت المفاهيم، وفسدت الأحكام، وذهبت الريح بالقيم فعصفتْ بها في كلّ واد!

والحقّ أنّ كَلَفَ العلماء العرب بالاشتغال في هذا الحقل، منذ ابن المعتزّ إلى أحمد مصطفى المراغي، كان، لا ريب، وراءه رغبة جامحة، وغاية شريفة أيضاً، في مُدارَسة أصول البلاغة لإمكان مُظاهَرة المتعلّمين على أن يميّزوا بين الكَلام والكَلام الآخر، أي أنّهم يميّزون بين الرّكاكة والفصاحة، وبين العِيّ والبلاغة؛ وحتّى يتجانفوا عن كلّ ما يُسيء إلى تقويم ألسنتِهم حين ينطقون، كما لا يسيء إلى تقويم أيديهم حين يكتبون. لكن هل أفلح أولئك العلماءُ أحسن اللّه جزاءهم، وأعظم لهم ثوابَهم، فيما كانوا إليه يسْعَوْن؟ أو ظلّتْ جهودهم مجرّدَ صرخةٍ في واد، ونفخةٍ في رماد؟ فعهْدُنا بِمَعَاظِمِ المتعلّمين يردّدون الشواهد البلاغيّة المعياريّة دون أن يحاولوا الإفادة منها فيما يُنشئون: كتابةً أو خطاباً.

ثمّ لِمَ بدأت الألسنة لدى عامّة العرب، مثقفيهم وساستِهم معاً، تجنح للْعِيّ والركاكة، إلاّ مَن حملَ نفسه منهم على قراءة الآثار الأدبيّة الرّفيعة، وعَوّدَ لسانَه على النّطق الفصيح ألفاظاً ومخارجَ، وقلمَه على الصَّوَلانِ في المضطرَبات السحيقة من نسْج اللّغة الرفيع؟ ولِمَ ترى ساسة العربِ يَعْيَوْنَ حين يُضطرّون إلى الكَلام في المقامات فلا يكادون يُبينون، في حين أنّ مَعاظِمَ الساسة الغربيّين يمتلكون طلاقة اللّسان، وجمال البيان، فيتصرّفون في لغتهم كيف يشاءون؟ وهل لذلك صلة بنوعيّة التعليم الذي يتلقّى هؤلاء وأولئك في مطالع العمر؟

كلّ أولئك أمورٌ ما أجدَرَنا أن نبحث فيها فنتعمّقَ في البحث، ونتساءل من حولها فنتعدّدَ من التساؤل، وهو ما اجتهدنا في أن نأتيَ شيئاً

منه في هذه الفصول السّتّة التي تكوّن لحمة هذا الكتاب الذي لم نُرد من وراء كتابته، وذلك انطلاقاً من عنوانه نفسه، إلى تعليم البلاغة التي كرّر العلماء المتأخّرون ما انتهى إليه العلماء الأوّلون، فشحنوا كتبهم بالشواهد المقتلعة من أصول نصوصها، فأفسدوا البلاغة، في منظورنا، وتجانفوا بها عن وظيفتها الجماليّة الحقيقيّة، أكثر مما أحسنوا إليها. فمَن شاء أن يتعلّم هذه القواعد فإنّما سبيلُه إلى تلك الكتب يجترّها ويلوكها، واللّه مُعِينُه! ولو جئنا شيئاً من ذلك في كتابنا هذا لَما كنّا أتَينا بجديد، ولكنّا اضطُرِرْنا إلى اجترار تلك الشواهد الْمُقَزَّعة الْمُمَزَّعة التي تكرّرت في كتب البلاغة التي أُلّفتْ: منذ ابن المعتزّ، إلى المراغي. وكيف نأتي ذلك، ونحن ننادي في هذا الكتاب بضرورة إعادة النّظر في مفهوم البلاغة بتغيير مناهج التعليم العربيّ البدائيّة التي لا تزال تعلّم النّاشئة على طريقة عهود الانحطاط ليس إلاّ؟ إنّا ندعو إلى تقرير نصوص أدبيّة أنيقة رفيعة يمكن تنوير المتعلّمين من خلال استيعابها وتذوّقها، ومن ثَمّ حفظها، بملامحِ البلاغةِ لينسجوا عليها حين يكتبون أو حين يخطبون، لا أنّهم يُمْنَوْن بتعلّم قواعدَ بلاغيّةٍ تستشهِد بأبيات مقتلعة من أصول قصائدها، وإقامة قواعد محنّطة عليها، تشبه قواعد النّحو الصفراء!

كما لم نُرِد إلى تاريخ البلاغة الذي سبَقَنا العلاّمة شوقي ضيف إلى معالجته، وتلخيص أهمّ كتب البلاغة التي ظهرت طوال القرون الماضية في كتابه «البلاغة: تطوّر وتاريخ». بل اجتهدنا عبر هذه الفصول في أن نرسم ملامحَ بلاغةٍ تَمثُلُ فِكراً وجمالاً وسلوكاً تعبيريّاً يقع لعامّة المتعلّمين في مستويات مختلفة، وفي وظائفهم الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، فكلّ مَن يرضَى بأن يكون امرأً عموميّا، يشتغل بشؤون

النّاس في الدّولة، هو مُضطرٌ إلى أن يكتب،أو إلى أن يخطب، في المقامات. ومن جعل نفسه كاتبا أو خطيباً فعليه أن يُحْسن الكتابة والخطابة، فيبلّغ ما في نفسه للنّاس من أقرب طريق، وأقلّ كلام، وأعظم تأثير.

وإذا كان الفصل الذي عقدناه في مطلع الكتاب يسعى إلى مَفْهَمَةِ البلاغة ومَعْيَرة مفهومها، والذي عقدناه تحت عنوان: «مقدّمة في نظريّة البلاغة» فإنّ الفصل الذي قصَّهُ عرَض لموضوع تأثير القرآن العظيم في تأسيس البلاغة من حيث هي جماليّة أوّلاً، سرعان ما استحالت إلى قواعد نظريّة آخراً. ومن العسير على أيّ باحث في شأن البلاغة العربيّة أن يُهمل هذا الجانب المركزيّ في تأسيساته. ولقد توقّفنا طويلاً في هذين الفصلين - الأوّل والذي تلاه- لدى ما كتبه أبو الحسن عليّ بن عيسى الرُّمّاني، وأبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطّابي، وعبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، وأبو بكر محمد الطّيّب الباقلاني. ولم نتوقف لمجرّد التلخيص والاجترار، ولكنّا حاولْنا أن نناقش هؤلاء، وخصوصاً الأخيرين، وننتقدهما في جهودهما البلاغيّة التي تظلّ ذات قيمة كبيرة في تاريخ البلاغة والإعجاز القرآنيّ جميعاً.

في حين أنّا تناولْنا في الفصل الثالث مسألة لم نرَ أحداً تفطّن لها - ولا نقول هذا من باب العُجْب والخُيلاء- وهي اختلاف المصطلحات وتوحّد المفاهيم، فتوقّفنا لدى نماذج من تلك المفاهيم التي كانت في أصلها بلاغيّة، ثمّ استحالتْ إلى أسلوبيّة أو سيمَائيّة، دون وقوع التّفطّن إلى ذلك، أو الإيماء إليه من الباحثين، فكأنّها نشأت كما آلت! وقد لاحظنا أنّ كثيراً من هذه المفاهيم التي كانت لدى الأقدمين بلاغيّة

خالصة، أمستْ سيمَائيّة محضة، مثل نظريّة «معنى المعنى» التي أسسها عبد القاهر الجرجاني، وهي النظريّة التي أمست مفهوماً تداوليّاً - أقرّ بذلك مَن أقرّ، وأنكر مَن أنكر- يطلق عليه «المسكوت عنه» في تحليل الكلام.

في حين أنّا توقّفنا في الفصل الرابع لدى مسألة «الصورة البلاغيّة»، ولم نألُ جهداً في تحليل نماذج من النصوص الأدبيّة القديمة والمعاصرة، شعراً ونثراً. وقد انتهَينا إلى أنّ الصّورة البلاغيّة لا تتمّ باصطناع الأدوات البلاغيّة التقليديّة من استعارة ومجاز، وكناية وتشبيه، ولكنّ الصورة البلاغيّة التي هي، في أوّل الأمر وآخره، صورة فنّيّة قد تتمّ لدى الأدباء الكبار خارج ذلك المجال، دون أن ينقص ذلك من قيمتها الفنّيّة شيئاً.

وأمّا الفصل الخامس فإنّا حاولْنا أن نعالج فيه ما أطلقْنا عليه «بلاغة التّلقّي»، أو البلاغة بين التلقّي والإرسال. وقد لاحظْنا أن جهود العلماء كثيراً ما تتوقّف لدى بلاغة الإرسال، دون التوقّف لدى بلاغة التلقّي التي هي ضروريّة لاستيعاب الرسالة المبثوثة وفهمها وتذوّقها معاً، وإلاّ فإذا قصُرَ الإدراك الجماليّ عن تلقّيها، لم يشفعْ لها أن تكون هي بليغة. وقد توقّفنا طويلاً لدى كفاءة المتلقّي العربيّ حين نزول القرآن الكريم، وكيف كان النّاس يتذوّقونه وينبهرون بجمال نظْمه حتّى لو كانوا من الكافرين (الوليد بن المغيرة مثلاً). كما عرضْنا لنموذج نقديّ شاع في كتب التراث، وهو انتقاد النابغة الذبياني في سوق عكاظ لبيتين لحسّان بن ثابت، فأثبتنا أنّ كفاءة التلقّي كانت أقلّ من كفاءة الإرسال لدى الشاعرين الإثنين، إذ عُمِّيَ على النّابغة جماليّة بيتي حسّان، وأنّه لم يكن مخطئاً فيهما ولا مقصّراً في إنشائهما، كما زعم النابغة. كما

عرضْنا لنموذج آخر من حكاية تزعم أنّ أمّ جندب، حليلة امرئ القيس (قبل أن يطلّقها)، اتُّخِذَتْ حكَما بين بعلها وعلقمة الفحل حين تنازعا أنّ كُلاًّ منهما أشعرُ من الآخر، فتعصّبتْ هي لشعر علقة على شعر زوجها، ولم تكُ في ذلك من المُصيبين؛ فكانت كفاءة التلقّي لديها أدنى من كفاءة الإرسال لدى زوجها، فبخسته شعرَه، وهضمته حقّه.

وجئنا، أخيراً، إلى الفصل السادس الذي عقدناه تحت عنوان بسيط، ولكنّا لم نُسبق إليه فيما نعلم، وهو «البلاغة الجديدة». ولم نكد نعوّل فيه على إلاّ على مصادرَ قليلة لأنّ فكرته العامّة جديدة في نفسها. وتوقّفنا فيه لدى سبعِ قضايا اجتهدنا في بحثِها واستخلاص بعض النتائج منها، وهي:

أوّلاً. عودة الازدهار لوظيفة البلاغة

ثانياً. هل من بلاغة جديدة حقّاً؟

ثالثاً. البلاغة، والسّاسة الخطباء

رابعاً. البلاغة... والعلماء والمثقفون

خامساً. البلاغة ورجال الدّين

سادسا. البلاغة الجديدة، والمحامون

سابعاً. البلاغة والمناظرات السياسيّة في الغرب

ذلك، وإنّ هذا الموضوع الشريف يحتاج إلى جهد أعمقَ من جهدنا، وإلى طُول نفَسٍ أطولَ من نفَسنا، وإلى خاطرٍ أذكى من خاطرنا، لكي تقعَ بلورتُه، ولكي ترتسمَ ملامحُه في صورة أوضح، وتُجلّى في مرآةٍ أنْضَرَ؛ ونحن لم يُهَيّأْ لنا شيءٌ من ذلك...

ولعلّ الذي أغرانا بالبحث فيه، أنّا، وعلى الرغم ممّا أسلفْنا مِن قلّة توفيقنا وكثرة حِرْماننا، ودِدْنا أنْ نقول شيئاً عن هذا الموضوع الذي ظلّ يشغلنا دهراً طويلاً، فقلنا فيه «حتَّانا»، ولو أنّا سنقضي وفي النّفس منها، أو منه، شيء!... فليس ميسوراً أن يقعَ تناوُلُ موضوع نظريّة البلاغة لأوّل مرّةٍ في اللّغة العربيّة، ولو بالعنوان على كلّ حال، دون العِثار... فقد صادفْنا ثَنايا وعْرةً ظَلْنا فيها نتعثّر ونكبو...

وإنّ الذي نودّ أن نختم به هذه الكلمة التقديميّة لَهُو تكرارُ دعوتِنا الباحثينَ الشبابَ إلى التصدّي لهذا الموضوع من أجل تعميق معالجة قضاياه اللّطيفة، ولانْتقاد ما لم نوفّق نحن إليه من عملنا هذا، بالتّوسعة والاعتراض. وباللّه التوفيق.

الفصل الأوّل

مقدّمة في نظريّة البلاغة

- متابعة لمفهوم البلاغة ووظيفتها-

أولاً. البلاغة مفهوماً

جاء مصطلح «البلاغة»، كما هو بادٍ، من قولهم: بلغَ الشيء منتهاه، وأدركَ أقصاه. فكأنّ البليغ لدى اصطناعه الكلامَ تعبيراً عمّا في صدره يبلُغ غايته من متلقّيه بأيسر طريق، ولكن بأجمل لفظ، وأحسن تعبيرٍ. فالمعنى ينهض على طرَفين اثنين: طرفٍ يتمحّض للباثّ وكيف عليه أن يقدِر على البلوغ من المتلقّي المبلغ الذي يريد، وطرَف ينصرف إلى المتلقّي وكيف يستقبل الرسالة الكلاميّة المبثوثة فتؤثّر فيه بجمال صياغتها، وأناقة ألفاظها، ودقّة معناها.

ذلك، وإنّ معنى البلاغة ورد في المعاجم العربيّة القديمة بما يعني الفصاحة أيضاً، أي القدرة على زَخْرفَة القول، وتحسين الكلام، وتبْيان مخارج حروفه، والذَّهابِ في استعمالاته كلّ مذهب، باختيار آنَقِ الألفاظ، واجْتباء أنبل الْمَعانِ، وأكثرها إيجازاً، وأجملها تحبيراً، والبُعْد عن العِيِّ الذي كان الجاحظ لا يزال يستعيذ باللّه منه، من أجل التّأثير في المتلقّي، كتابةً أو خطابة.

ويبدو أنّ الأصل في معنى هذا اللفظ هو ما ذكرْناه أوّلاً، أي بلوغ الشيء إلى غايته وكماله، كإدراك الجارية والغلام سنّ البلوغ، فهما بالغان. ثمّ وقع التوسّع فيه إلى أقصى الحدود الممكنة في تصنيف الكلام، وتأنيق الأسلوب، وزَخْرَفة النّسْج، بالتنقّل بمعاني الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز، وبتحليتها بالتشبيهات والاستعارات والكنايات، وبالعدول به عن الخبر إلى الإنشاء، وبالتّجانُفِ به عن التقديم إلى التّأخير، أو التّأخير إلى التقديم، وبالعَمْدِ إلى الالتفات المفاجئ، وبالخروج باللّغة

عن المألوف المتداوَل، وبالْتِماس كلّ المُحسّنات البلاغيّة التي اوردها السكاكيّ وسواه من علماء البلاغة العرب.[1] فالبلاغة في الاستعمال العربيّ من حُسن التّبليغ، وجماله وإيجازه وتأثيره في النفس من أقرب طريق، وأقلّ كلام.

والحقّ أنّ مفهوم البلاغة يوجد في معظم اللّغات العالميّة الحيّة بما يقترب من هذا المفهوم، كما سنرى في فصل آخر من هذا الكتاب، حين نعرض لمفهوم البلاغة في الفكر الغربيّ، وإن كان العلماء الغربيّون أشدَّ إيلاعاً بالبحث والتنظير في قضايا البلاغة في العصور الحديثة، في حين أنّ الجامعيّين العرب، على عهدنا الراهن، هم رجلان اثنان: إمّا باحثٌ في مكوّنات البلاغة بالمفاهيم التقليديّة التي كان عليها الأجداد فتراه لا يزال يجترّها اجتراراً، وإمّا عازفٌ عنها، والنّيل منها، والتّهوين من شأنها؛ وأنّها مجرّد عِلْمٍ مُمَات، وما جاء إلاّ بعد البيَات![2] غير أنّ المفكّرين العرب، بعامّة، يختلفون عن أهل الغرب اختلافاً بادياً، ففي حين كان الفلاسفة الإغريقُ يَعُدّون البلاغة جزءاً من الفلسفة، وذلك بحكم أنّ الذين تناولوها أوّلاً كانوا من الفلاسفة لا من النقّاد، فإنّ العرب، أو طائفةً منهم على الأقلّ، كانوا يَعُدّون البلاغة ضرْباً من الفصاحة.[3] وهم

---

[1] ينظر ابو يعقوب يوسف بن ابي بكر محمد بن علي السكاكيّ، مفتاح العلوم، وهو من آخر ما كتب في البلاغة في العهود الذاهبة.

[2] أخبرت زميلاً بجامعة الجزائر في شهر فبراير من عام ألفين وستّة للميلاد بأنّي أزمع كتابة بعض الفصول عن البلاغة، وذلك بعد أن تلقّيت دعوة من الصديق الدكتور عز الدين إسماعيل من اجل للإسهام في ندوة عربيّة تعقد بالقاهرة عن البلاغة، فقال لي ما معناه: البلاغة ماتت!... من حيث نجد المنظّرين الغربيّين طوال القرن العشرين يكتبون المجلّدات الضّخام عن هذا الموضوع...

[3] كثيراً ما نقرأ نعياً على السكاكيّ من انّه افسد البلاغة بتعويم تفريعاتها في المنطق، وانه كان من الأولى ترْك أمرها كما تناولها الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين» مثلاً، وهو تصوّر لا يخلو من بعض الشّطط؛ ذلك بأنّ البلاغة علم، وليست فنّاً. ولذلك أوّل ما قُعّدتْ في تاريخ الفكر البشريّ كانت على يد أرسطو في كتاب «الشعريّات»، وربما في كتابه الآخر: «Rhétorique» الذي قد يترجم الى العربيّة تحت مصطلح «الخطابة»، من حيث هو يركض، في حقيقة الأمر، في مجال علوم البلاغة

قبل أن يقنّنوها بالقوانين، ويقعّدوها بالقواعد، ويضبطوها بالنظريّات، كانوا يجتزئون في كلّ ذلك بالأحكام القائمة على اصطناع الذوق العربيّ الأصيل؛ فكان العربيّ حين يسمع كلمة بليغةً تؤثّر في نفسه حتّى تأسِرَه أسْراً، فيُعجَبَ بها، ويتلذّذ بسماعها، دون التفكير في أنّ ذلك الكلام اصطنع الاستعارة، أو استخدم الكناية، أو جرى في مُضطَرَبِ من المجاز، أو تكلّفَ التشبيه فاصطنعه في وجوه آسرة. وذلك ما كان بالقياس إلى سلوك العرب، من بعض الوجوه، مع الظاهرة القرآنيّة التي أعجزتْهم وأبهرتهم؛ فهم لم يكونوا قد تعرّفوا، بعدُ، علومَ البلاغة فيستطيعوا التمييزَ بين الحقيقة والمجاز، والتفريق بين الاستعارة الحقيقيّة والاستعارة التهكّميّة، بالإضافة إلى إعجازيّة نظْم القرآن الذي هو ليس نثراً ولا شعراً...[4]

حقّاً، إنّ الأمم الكبيرة كلّها اشتغلت بالبلاغة، وخصوصاً الفلاسفة الإغريق، وأخصّهم أرسطو بما نظّر وابتكر في الشعريّات والبلاغيّات منذ قريب من خمسة وعشرين قرناً... وعلى كثرة المفاهيم البلاغيّة الدّائرة في استعمالات الشرق والغرب، إلاّ أنّها تظلّ متقاربة متشابهة من وجهة، ومتداخلة متشابكة من وجهة أخرى. وعلى الرّغم من أنّ المنظّرين الغربيّين المشتغلين بالبحث في حقل البلاغة لا يكادون يومئون - بلْهَ يَعُوجُون- إلى جهود علماء البلاغة العرب أمثال أبي عثمان

اساساً. مع ما نعلم من انّ ارسطو كان مسبوقاً إلى هذا العلم بالفيلسوف الإغريقيّ الآخر، وهو امبيدوكل (Empédocle) (عاش بين زهاء 490- 435 ق.م)

[4] ينظر من اجل التوسّع في هذا الموضوع: الرّمّانيّ، ابو الحسن علي بن عيسى (296- 386)، النُّكَتُ في إعجاز القرآن؛ والخطّابي، ابو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم (319- 388)، بيان إعجاز القرآن؛ والباقلاني، ابو بكر محمد بن الطيِّب (متوفّى عام 403)، إعجاز القرآن؛ وابو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانيّ (متوفّىً سنة 471)، الرسالة الشافية، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، (د. ت).

الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين»، وعبد القاهر الجرجاني في كتابيه: «أسرار البلاغة»، و«دلائل الإعجاز»، (والكتابان الأخيران من أعظم ما كُتب في البلاغة طوال القرون الوسطى)، و«يُحرقون» المراحل الزمنيّة بالعودة إلى أرسطو ومَن سبقوه مثل الفيلسوف أمبيدوكل (Empédocle)؛ فإنّ ذلك الإهمال للثقافة العربيّة وتجاهُلِها، ما كان ليجعلَنا نتعقّد أمامهم، ونكترث بإهمالهم إيّانا، فنعتقدَ أنّ العرب، حقّاً، لم يكونوا في ذلك على شيء، بل إنّ بعض الذين ذكرْنا، ومن لم نذكر من هؤلاء العلماء كثير، ذهبوا في التحليلات والتنظيرات والتلطيفات البلاغيّة إلى أقصى الحدود الممكنة في كتاباتهم التي تنمّ عن عقول كبيرة استطاعت أن تستنبط اللطائف من كلام البلغاء فتُقيم عليه نظريّة البلاغة بمفهومها العامّ، كما أقام النحاة قواعد نحوِهم، على تلك النصوص، حذوَ النعل بالنعل.

ومما تُعرَّف به البلاغة عند الغربيّين أنّها فنّ القول الجميل.[5] ويحدّد الغربيون أيضاً وظيفة البلاغة على أنّها ضرْب من نظريّة الخطاب الماقبل العلميّ (Préscientifique)، يتميّز بالسياق الثقافي ضمن الإطار الذي يعالَج فيه.[6]

في حين يرى بعض المنظرين الآخرين أنّ البلاغة توحّد ما بين فنّ تركيب الخطابات، ونظريّة هذه الخطابات نفسِها.[7]

---

[5] L'art de bien parler. Cf. Courtés et Greimas, Sémiotique , dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Rhétorique.
[6] Ibid.
[7] Cf. Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaffer, Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p. 166, Ed. du Seuil, Paris, 1995.

ولعلّ الذي حمل الغربيّين المعاصرين على تجاهل الجهود البلاغيّة العربيّة أنّها تجانفتْ كثيراً للتطبيقات على بعض الآيات القرآنيّة، وبعض الأبيات الشعريّة، وبعض النصوص الأدبيّة النثريّة الرّفيعة النَّسج، مجزّأةً مفزّعة، دون التركيز على الشّقّ النظريّ في مفهوم البلاغة، الذي لم يكد يُعنَى به إلاّ أبو الحسن عليّ بن عيسى الرمانيّ، ثمّ من بعده أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكيّ...

وندرك مما تناوله الجاحظ من تعريفات للبلاغة، والتوقّف طويلاً لدى تعدّدها وتنوّعها، ونِسْبة ذلك إلى أقوام آخرين ممن سبقوا العرب إلى هذا المجال مثل الهند والروم والإغريق والفرس، إلى أنّ هذا الحقل كان مزدهراً في الثقافة العربيّة المتداوَلة منذ النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ أبا عثمان الجاحظ (775- 868م.) ربما يكون قد اطّلع على ترجمة أبي يوسف يعقوب الكنديّ (796- 873م.) لأرسطو، بل لا نكاد نشكّ في ذلك فتيلاً. ولعلّ من أجل ذلك نجد الجاحظ يذكر أرسطو في كتاب الحيوان كثيراً حيث تواترَ ذِكْرُه زُهاءَ ثلاثٍ وستّين مرّةً.[8] وقد ألفينا الجاحظ أيضاً، يتوقّف طويلاً، في المقدّمة العظيمة لكتاب الحيوان، لدى الترجمة فينظّر لها، ويتحدّث عن منافعها وعوائصها أيضاً، ويسرد طائفة من كبار المفكّرين الذين وقعتْ ترجمتهم من لغاتهم إلى اللّغة العربيّة...[9] وذلك كلّه يدلّ على أنّ الجاحظ كان يقرأ المترجَم من المعرفة عن اللّغات الأجنبيّة، ولم تفتْه معاصرة عبد اللّه بن المقفّع إلاّ بستّة أعوام (قُتل ابن المقفّع سنة 759م.، ووُلد الجاحظ

---

[8] ينظر عبد السلام هارون، في كتاب الحيوان، ج. 7، فهرس الأعلام، ص.371- 374.

[9] ينظر الجاحظ، الحيوان، 1. 57- 79. تحقيق عبد السلام هرون، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969(ط. 3).

سنة 775م.)، مع ما نعلم من إعجاب الجاحظ بابن المقفّع الذي كان نقل معظم الآداب الفارسيّة إلى اللّغة العربيّة...

كما أنّ الجاحظ كان يعيش في عهد كان فيه بيت الحكمة ببغداد يمرّ بأزهى عهوده وأشرقها نوراً، وأعظمها تأثيراً؛ فكان المترجمون لا يتوقّفون عن نقل فلسفات الإغريق، وطبّ الهند، وآداب الفرس... وإلاّ فكيف نجده يقول: «ولو كان الحاذق بلسان اليونانيّين يرمي إلى الحاذق بلسان العربيّة، ثمّ كان العربيّ مقصّراً عن مقدار بلاغة اليونانيّ، لم يجد المعنى والناقل التقصير، ولم يجد اليونانيّ الذي لم يرضَ بمقدار بلاغته في لسان العربيّة بدّاً من الاغتفار والتجاوز...»؟[10]

كما نجد الجاحظ يتحدّث عن شروط المترجم فيقرّر أنّه «لا بدّ للتَّرجُمان من أن يكون بيانُه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم النّاس باللّغة المنقولة والمنقول إليها، حتّى يكونَ فيهما سَواءً وغاية».[11]

ولأوّل مرّة في تاريخ المعرفة العربيّة نجد كاتباً يستعرض أهمّ التعريفات التي كانت متداوَلة لمفهوم البلاغة، في نوادي البصرة وبغداد في النصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة، والتي كانت تنسَب إلى الأمم التي سبقت العرب إلى الحضارة والفكر. يقول الجاحظ عن ذلك:

«قيل للفارسيّ: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل؛ وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام؛ وقيل للروميّ: ما البلاغة؟ قال: حُسْن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم

---

[10] م. س.، 1. 78. وفي قوله: «لم يجد المعنى والناقل التقصير» ركاكة هي من تحريفات النُّسّاخ، نبرّئ منها ملك الكتّاب العرب.

[11] الجاحظ، م. س.، 1. 76.

الإطالة؛ وقيل للهنديّ: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدّلالة، وانتهاز الفرصة، وحُسْنُ الإشارة». [12]

ويضاف إلى ذلك أنّا نجد الجاحظ يتفرّد بتدوين صحيفة عن نظريّة البلاغة كانت، فيما يبدو، متداوَلة لدى الهنود، جاء بها أحد الأطبّاء الذين استجلبهم يحيى بن خالد، وهو بَهلة الهنديّ الذي قام بترجمتها إلى العربيّة. [13]

والحقّ أنّ الجاحظ ربما كان يجنح بمفهوم البيان إلى ما يطلق عليه علماء اللّغة في العصور الحديثة «التبليغ»، أو «الاتصال» (Communication)»، ولذلك نُلفيه يؤسّس لنظريّة الاتّصال في كلّ من كتابيْهِ «البيان والتبيين»، و«الحيوان»، فيبلغ بمكوّناتها إلى خمسة، هي: اللفظ، والإشارة، والعَقْد، [14] والخطّ، والحال، أو النُّصبة. [15]

كما نجد ابنَ رشيق المسلِيَّ الميلادِ، القيروانِيَّ الدارِ، يستعرض عدداً كبيراً من تعريفات البلاغة التي كانت شائعة بين النّاس قبله، وفي

[12] الجاحظ، البيان والتبيين، 1. 102، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة، 1947. ذلك، وقد أورد أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري، في كتابه زهر الآداب وثمر الألباب، النّص الذي تفرّد بإيراده الجاحظ دون أن يحيل عليه، وإن كنّا ألفينا الحصري يُحيل في تعريفات البلاغة على الرمّاني بالاسم. ينظر الحصرى، م. س.، 1. 128- 129. تحقيق زكي مبارك، ومحمد محي الدين، 1372/ 1953، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ط. 3.

وقد صدر كتاب زهر الآداب، أخيراً، بتقديم صلاح الدين الهواري، وفَهرَسَته، نشر المكتبة العصريّة، صيدا، لبنان، 2001. ووردت كلمة الرماني من هذه الطبعة في الجزء الأوّل، صفحة 154.

[13] يراجع نصّ هذه الصحيفة في م. س.، 1. 107.

[14] حقّق الأستاذ عبد السلام هارون هذا المصطلح فذهب إلى أنّه ضرْب من الحساب كان شائعاً في عصر الجاحظ. ويبدو أنّه حساب كان يتمّ بأصابع اليد. انظر هارون، الحيوان، 1. 33، الإحالة الثالثة. وقد شرح الأستاذ محمد عبده لفظة «العَقد» بأنّها «التفاهم بعَقْد الأصابع»، ينظر محمد عبده، في الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 5، الإحالة الثالثة.

[15] م. س.، 1. 91. وقد اقتصر الجاحظ من أدوات الدّلالة، أو البيان، على أربع فقط في كتاب «الحيوان» 1. 33 هي: اللّفظ، والخطّ، والعَقْد، والإشارة. ذلك، وقد اعترض عبد القاهر الجرجاني، بصورة غير مباشرة، على هذه العناصر التي تكوّن شبكة الإرسال الدّلاليّ فقال: «(...) لا يَرى له معنىً أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين، وما تجده للخطّ والعقد».، الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 5.

عصره، ومنها بعض التعريفات التي كان جاء عليها الجاحظ قبله بما يقرب من قرنين من الزمان.[16]

والحقّ أنّ هذا التّأسيس لا عَلاقة له بعلم البلاغة، ولكنّ علاقته وثيقة بعلم الدّلالة، أو الدّلاليّة التي هي فرع من اللّسانيّات العامّة من وجهة، وبالسّيمَائيّة من وجهة أخرى.

والأكثر من ذلك تحدّث الجاحظ عن أنواع الكلام فجعله طبقاتٍ، طبقاتٍ، (وهذا من صميم حقل البلاغة) مقرِّراً: «وكلام الناس في طبقات، كما أنّ النّاس أنفسَهم في طبقات. فمن الكلام: الجزْلُ، والسخيف، والمليح، والحسَن، والقبيح، والسَّمْج، والخفيف، والثقيل، وكلُّه عربيّ. وبكلٍّ قد تكلّموا. وبكلّ قد تمادَحُوا وتعايَبوا».[17]

ولقد وردت إشارة في كلام الجاحظ هي من الأهمّيّة بمكان، ولا بدّ من الوقوف لديها، وهي قوله: «وكلّه عربيّ». فذلك لا يعني إلاّ أنّ البلاغة العربيّة تأسّست، انطلاقاً من تقسيمات الجاحظ للكلام، على نصوص صميمة العروبة، نطق بها البلغاء العرب، فتفاوتتْ طبقاتها بينهم تفاوُتاً.

فهذه الأصناف من الكلام التي ذكرها الجاحظ كانت متداولَةً على ألْسِنة الرُّوَاة وحُفّاظ النصوص، ورُواة الآثار، ماثلةً في أذهانهم، قائمة

---

[16] ينظر ابو عليّ الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، 1. 243. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، نشر المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ط. 3، 1383- 1963.

[17] م. س.، 1. 158. ذلك، وإنّا الفينا الخطّابيَّ ينسج على منوال الجاحظ في تقسيمه أنواع الكلام، فيقول: «فمنها البليغ الرصين الجزْل، ومنها الفصيح القريبُ السهْل، ومنها الجائز الطّلْقُ الرّسْل. وهذه اقسام الكلام الفاضل المحمود، دون النوع الهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيءٌ منه البتّة، بيان إعجاز القرآن، ص. 23.
وعلى الرغم من انّ الاتّفاق لم يتمّ بين الجاحظ والخطابيّ في تصنيف الكلام إلاّ في «الجزل» إلاّ انّ التّأثر بالجاحظ بادٍ. ونحن على كلّ حال نستبعد بعض التصنيفات التي لا تعني شيئاً كثيراً لعموميّتها وفضفضتها مثل قول الخطّابيّ: «الرصين، والسهل، والقريب، والجائز، والرّسْل... فهذه التصنيفات لا نكاد نجدها لدى الذين نظّروا لأقسام الكلام من النّقّاد العرب وبلاغيّيهم.

في عقولهم، تأسيساً على ما كان بين أيديهم من نصوص الأشعار والخطب والرسائل. ولذلك نجد أبا عثمان الجاحظ يدافع عن هذا التقسيم، ويتحدّى مَن يُنكر أصنافه التي ذكرَها قائلاً:

«فإنْ زعم زاعم أنّه لم يكن في كلامهم تفاضُلٌ، ولا بينهم في ذلك تفاوُت، فلِمَ ذكروا: العَييَّ، والبَكيّ، والْحَصِرَ، والمفحَم، والخطِل، والمسهِب، والمتشدِّق، والمتفيهِق، والْمِهماز، [18] والثرثار، والْمِكثار، والْهَمّاز؟» [19]

ولقد يعني كلّ ذلك أنّ البلاغة بمفهومها النظريّ كانت متداوَلة على الألسنة في النوادي والمجامع في الحواضر الثقافيّة العربيّة الكبرى منذ أواخر القرن الثاني للهجرة. ومن المحتمل أن تكون ترجمة الكندي لكتاب «الشعريّات» أو (Poétique) [20] لأرسطو ممّا أسهم في تنشيط العناية بالبلاغة، والاشتغال بنظريّاتها التي تبدو مستعارةً من بعض شعريّات أرسطو، وبلاغيّاته (Rhétorique)...

بيد أنّ العرب لم يشتغلوا بتنظيرات أرسطو المعقّدة عليهم، والبعيدة من تقاليد خطابهم، ومكوّنات بيانهم، فجاءوا إلى طبيعة أدبهم فصنّفوا البلغاء، ومن ثمّ البلاغة، في ضوء النصوص العربيّة ذات الطّبيعة البلاغيّة الحميمة، وخصوصاً انطلاقاً من نصّ القرآن العظيم. وقد قال الجاحظ

---

[18] ذكر ابن منظور أنّ الهمز في الكلام، هو الضّغط على الحروف (لسان العرب، همز)؛ فكأنّ المهمازَ الذي يقصد إليه الجاحظ المتكلّم الذي يشدّد على تخريج الحروف لغاية دلاليّة معيّنة. وهو من صفات الكلام غير المتداولة بين العلماء، مع أنّ بعض النّاس فعلاً يأتي هذا السلوك في الكلام، بضغطه على حروف الألفاظ التي يقف عندها خصوصاً، حتّى كأنّه يشدّدها...

[19] الجاحظ، م. م. س.

[20] اضطربت الترجمات العربيّة اضطراباً شديداً في نقل عنوان كتاب أرسطو إلى العربيّة على نحو دقيق، وآخرها ترجمة عبد الرحمن بدوي الذي ترجمه تحت عنوان: «فنّ الشعر». ولم يرد لدى الفرنسيّين شيء من هذا العنوان كأن يكون «L'art de poésie»، مثلاً؛ وإنّما هو ما نترجمه نحن تحت مصطلح «شعريّات» (Poétique)، تمييزاً له عن «شعريّة» (Poéticité). وإذن، فالترجمات الأوربيّة للأصل الإغريقيّ هي «Poétique»، اي شعريّات، كما نقول لسانيّات، وليس «فنّ الشعر»...

عن ذلك، ولم يحدّد اسم القائل بالاسم: «لا يكون الكلامُ يستحقّ اسمَ البلاغة حتّى يسابقَ معناهُ لفظَه، ولفظُه معناه؛ فلا يكون لفظُهُ إلى سمعك، أقربَ من معناه إلى قلبك».[21]

في حين عرّف عمرو بن عُبَيْدٍ البلاغة، بناء على ما أورد الجاحظ، بأنّها «تخيُّر اللّفظ، في حُسْن الإفهام».[22]

ويذكر الجاحظ أيضاً أنّ صديقاً له حدّثه أنّه سأل العتّابيّ، وهو كلثوم بن عمرو: «ما البلاغة؟ قال: كلّ من أفهمك حاجتَه من غير إعادة، ولا حُبْسة، ولا استعانة، فهو بليغ».[23]

ونجد الجاحظ يُعجب إعجاباً كبيراً بتعريف عبد اللّه ابن المقفّع للبلاغة حين ذكر أنّها «اسم جامعٌ لِمَعانٍ تجري في وجوه كثيرة: فمنها ما يكون في السكوت؛ ومنها ما يكون في الاستماع؛ ومنها ما يكون في الإشارة؛ ومنها ما يكون في الحديث؛ ومنها ما يكون في الاحتجاج؛ ومنها ما يكون جواباً؛ ومنها ما يكون ابتداءً؛ ومنها ما يكون شعراً؛ ومنها ما يكون سجعاً وخُطباً؛ ومنها ما يكون رسائل...».[24]

والحقّ أنّ ما عُزِيَ إلى ابن المقفّع ليس تحديداً، بالمفهوم المعرفي الصارم، لماهيّة البلاغة؛ ولكنّه وصْف للأطوار التي قد يكون عليها المخاطِبُ بالقياس إلى المخاطَب، أو المخاطَبُ بالقياس إلى المخاطِب. فهي مقولة تحدّد آداب التعامل بين الباثّين والمستقبلين، لا أنّها تحدّد ماهيّة البلاغة من الوجهة المعرفيّة.

---

[21] الجاحظ، البيان والتبيين، 1. 127. وقد أورد هذه الكلمة ابن رشيق ايضاً، دون نسبتها الى أيٍّ من الناس، ينظر العمدة، 1. 245.

[22] م. س.، 1. 126.

[23] م. س.

21 م. س.، 1. 128- 129. وقد اتى على ذكْر هذا التعريف ابن رشيق دون ان يحيل على الجاحظ، ينظر العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، 1. 243، مع بعض الزيادة والنقص في نصّ ابن المقفع

ونلاحظ، أثناء ذلك، أنّ نصوص هذه التعريفات التي تعمّدنا الإكثار من إيرادها، إكثاراً نسبيّاً على كلّ حال، حتّى نتبيّن المقدارَ الذي كانت عليه أهميّة الاشتغال بالبلاغة لا تكاد تعرِض، ونحن الآن، أوْ قل: كنّا على الأصحّ، في صدر القرن الثالث للهجرة، للمجاز ولا للاستعارة ولا للكناية بمصطلحاتها اللّفظيّة، ولا لتعريفاتها النظريّة. غير أنّ ذلك لا يعني أنّها كانت غائبة عن أذهان هؤلاء القائلين، لأنّ الذي يستطيع إقناع النّاس بقليل من الكلام، لا بدّ له مِن أن يصطنع فيه كلّ ما يمكن أن يظاهره على بلوغ قلوب مستمعيه أو متلقّيه، بما في ذلك تكلّفُ استعمال أصنافِ الاستعارات والمجازات.[25]

فكأنّ المفاهيم البلاغيّة كانت لا تزال متلابسة متوالجة، لا يكاد أحدُها ينفصل عن الأُخَرِ، وذلك على الرغم من أنّ «المجاز» الذي أخرج فيه أبو عبيدة مَعْمَرُ بن الْمُثَنَّى (متوفَّىً عام تسعٍ ومائتين عن ثلاثٍ وتسعين سنة) كتاباً بعنوان: «مجاز القرآن» قد يكون أقدمَها زماناً، وأسبقَها ابتكاراً؛ وذلك على الرغم من الانتقادات القاسية التي وُجِّهتْ إلى أبي عُبيدة في ذلك زاعمةً أنّها لم تكن مصيبةً؛[26] فقد كانت، إذن، «مختلطةً غير مستقرّة أو محدّدة، فكان «المجاز» مثلاً في أوائل القرن الثالث يعني التوسّع في الاستعمال، أو الترخيص في التعبير بصفة عامّة،

---

[25] أورد ابن رشيق تعريفات للبلاغة كثيرة، بعضها كرر فيه ما كان الجاحظ جاء به في البيان والتبيين، وبعضها الآخر تفرّد به، ينظر العمدة، 1. 241- 250.

[26] ينظر أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي (متوفَّىً سنة 379)، طبقات النحويّين واللّغويّين، ص. 194، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، نشر الخانجي، القاهرة، 1954.

فيجمع بذلك كلّ ما يمكن أن ينطويَ تحت هذا المعنى في اللّغة والنحو والبلاغة». [27]

وإذن، فانطلاقاً من أواخر القرن الثاني للهجرة، كما سبقت الإيماءة إلى ذلك، بدأ الكلام عن البلاغة وماهيّتها وتعريفاتها، ومكوّنات أقسامها، وخصوصاً في المحسّنات البديعيّة، بما أمسى يتلاءم مع إيلاع الكتّاب والشعراء في ذلك القرن، وما بعده، بالبديع... ولعلّ أهمّ عمل بلاغيّ أُلّف في القرن الثالث للهجرة ما كتبه عبد اللّه بن المعتز بعنوان: «كتاب البديع»؛ فهو أوّل كتاب يتناول القضايا البلاغيّة تناوُلاً منهجيّاً، بحيث عرض فيه خمسة مكوّنات بلاغيّة هي الاستعارة والتجنيس والمطابقة وردّ الأعجاز على الصدور، والمذهب الكلاميّ... [28]

وكانت غايته من وراء تأليف هذا الكتاب «أن يُثبتَ أنّ المُحْدَثين لم يخترعوا البديع الذي يلهجون به، وكأنّما كان هناك من يزعم أنّ المحدثين هم الذين أنشأوا البديع إنشاءً، أنشأوه من عدم، فلم تكن العربيّة تعرفه حتّى ظهر بشّار ومن خلفه من المحدثين، وتلاه أبو نواس ومسلم يتزايدان فيه حتّى إذا كان أبو تمّام أوفى به على الغاية». [29]

غير أنّ هذا الكتاب على شهرته بين المتخصصين لم يكتب له الذيوع والانتشار بين عامّة الناس، فما أقبلوا إلاّ على ما جاء بعده من الكتب البلاغيّة، أو الكتب التي تدرج قريباً من هذا المجال.

---

[27] محمد خلف اللّه، ومحمد زغلول سلام، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص.147، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

[28] ينظر ابن المعتز، كتاب البديع، ص. 6 وما يليها. نشر وتعليق المستشرق الروسيّ اغناطيوس كراتشكوفسكي (Kratchkovski)، نشر دار الحكمة، دمشق.

[29] شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص.67.

وانطلاقاً من القرن الرابع للهجرة كثُر الكلام عن البلاغة وماهيّتها، وتعريفاتها؛ كما وقع التوسّع في تفريعاتها، وخصوصاً في المحسّنات البديعيّة، بما أمسى يتلاءم مع إيلاع الكتّاب والشعراء بالبديع... وربما كان ذلك على هامش الاشتغال بقضيّة الإعجاز القرآنيّ، كما هو الشّأن بالقياس إلى الرّماني صاحب «النُّكَت في إعجاز القرآن» الذي يعرّف البلاغة انطلاقاً من بلاغة القرآن، وأنّها في المنزلة العليا، فيقرّر أنّها ليست هي «إفهامَ المعنى، لأنّه قد يفهم المعنى متكلّمان: أحدُهما بليغ، والآخر عَييٌّ؛ ولا البلاغة أيضاً بتحقيق اللّفظ على المعنى، لأنّه قد يحقّق اللّفظ على المعنى وهو غثٌّ مستكرَه، ونافر متكلّف. وإنّما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في حُسْنِ صورةٍ من اللّفظ، فأعلاها طبقةً في الحسْن بلاغة القرآن». [30]

ويقوم هذا التعريف، كما نرى، على محورين اثنين: أحدهما هو التبليغ من حيث هو على وجه الإطلاق، وهي الوظيفة الأولى للغة في حقل البلاغة، وهو ما يناقض معنى العِيِّ والفَهَاهة. وأحدهما الآخر، هو حُسْن التبليغ، أي ما يمكن أن نطلق عليه بتعبير معاصر «جماليّة الإرسال» من أجل التّأثير في المتلقّي، وأسْر انتباهه فيتلذّذ باستقبال الرسالة الكلاميّة المبثوثة إليه في أحسن صورة. ويعني قوله: «حسْن الصورة من اللّفظ» أنّ جماليّة اللّفظ في وظيفة البلاغة واردة، بل مطلوبة؛ إذ ما يكون لرسالة كلاميّة أن تُبلَّغَ في ألفاظ مسترذلة، وعبارات مستقبحة. فكأنّ حقل البلاغة ما كان من الكلام جميلاً، ومن التعبير فصيحاً، وما خرج عن ذلك من ركيك الكلام، وسخيف التعبير، لا تشتغل به البلاغة إلاّ لردّه

[30] الرماني، النكت في إعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص.69، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

ورفضه، وإلاّ من أجل التنبيه على عُوَاره وعاره، كما يعبّر بديع الزمان الهمذانيّ.

غير أنّ مُنطلَق الجاحظ في تعريف «البيان» في كتابه «البيان والتّبيين» كان وارداً بمعنى «البلاغة»، قريبَ الترادُف معها؛ فكأنّهما كانا مفهوماً واحداً لدى أبي عثمان، ولذلك نُلفيه يراوح بينهما في الاستعمال، ويُلحّ على اصطناع مصطلح «البيان» الذي هو، في الأصل، من اللّغة القرآنيّة[31] بأكثر مما كان يصطنع مصطلح «البلاغة». كما ألفينا الرُّمّانيَّ يتحدّث عن مفهوم «البيان» ضمن أدوات البلاغة، فيذكره جنباً لجنب مع الاستعارة والتشبيه وسَوائهما. والرّماني بذلك، في الحقيقة، يذهب بمفهوم البيان مذهباً ضيّقاً فيجعله مجرّد مكوّن من مكوّنات البلاغة على عكس الجاحظ الذي كان يَعُدّه مفهوماً جامعاً لكلّ التّقنيات والفنيّات المتمحّضة لزخرفة القول، فيخصص له حيزاً في كتابه «النُّكت في إعجاز القرآن» بعنوان: «باب البيان»، كما كان الجاحظ جاء ذلك في كتاب «البيان والتبيين»، حذوَ النعل بالنعل.[32] بل ألفيناه ينقل ما قال الجاحظ، وهو أسبق منه زماناً، وأوسع في التاريخ ذكراً، في مقدمة الحيوان، والجزء الأوّل من البيان والتبيين، دون الإحالة عليه، ولا الإشارة إليه، فيعرّف مفهوم البيان بقوله: «البيان هو الإحضارُ لِما يَظهرُ به تميُّز الشيء من غيره في الإدراك»[33].

[31] كما ورد في صدر سورة الرحمن: (الرحمن؛ علّم القرآن؛ خَلقَ الإنسان؛ علّمه البيان).

[32] ولا ياتي ابن رشيق إلاّ ببعض ذلك حين يذكر الإيجاز، والبيان، والنظم، والمخترع والبديع، والمجاز، والاستعارة، والتمثيل، والتشبيه، والإشارة، والكناية، والتتبيع، والتجنيس، والترديد، بعد تعريف البلاغة. ينظر ابن رشيق، العمدة، 1. 241- 336

[33] الرماني، م. م. س.، ص. 98.

ويتكوّن تعريف الرّمّانيّ لمفهوم «البيان»، كما هو بادٍ، من ثلاثة مكوّنات:

المكوّن الأوّل، هو القدرة على إحضار ما يظهر به تمييز الشيء من الشيء، أو المعنى من المعنى، بالاستعانة بألفاظ اللّغة للتعبير بها عمّا هو كامنٌ في قوّة النفس. وليست هذه القدرةُ على الإحضار بالشيء المتاح لكلّ الناس؛ فإنّ مِنهم مَن لا يستطيع هذا الإحضار فيَعْيَى بما في نفسه فلا يستطيع التعبير عنه ببيان، أو التعبير عنه بركاكة وفساد، أو العجْز المطلق عن التعبير عنه بالكَلام. وكنّا ونحن صغار نسمع مِن الفلاّحين وهم يَسْخَرون من شخصٍ عَيِيٍّ محروم سُئِلَ بالصوت المنادي، يومَ ضباب كثيف، عن دَأَبَّةٍ شرَدتْ لأهلها، فما كان جوابه إلاّ أنّه هزّ رأسَه ذاتَ اليمين وذات الشمال! وكأنّ النّاس كانوا يشاهدونه وهو يُهزهِز رأسه إشارةً لهم على عدم رؤيته الدّابّةَ الضالّة! وهذا أسوأ مما يَضرب به المثلَ العربُ من عِيِّ باقلٍ حين كان ابتاع ظبياً من السوق، فيما يزعمون، فلمّا كان عائداً في طريقه إلى منزله سأله أحد الفضوليّين: بكم اشتريت هذا الظبي؟ ففرجَ أصابعَهُ العشْرَ، وأخرج لسانه، معبّراً عن عددِ أحدَ عشَرَ درهماً بتلك الهيئة العجيبة، فأفلت الظبي من يده، وضاع منه ما كان عزيزاً عليه، فأمسى مضرباً للأمثال في العِيّ! ذلك بأنّ باقلاً، بالقياس إلى ما ذكرْنا من شأن الفلاّح العَيِيّ، فعَل ذلك والنّاسُ ينظرون إليه، على الأقلّ، فأدركوا القصد من حركته الدّالّة على العِيِّ المستغلَق؛ ولذلك فإنّ الفلاّح العييّ الذي اصطنع الإشارة في يوم ضباب صفيق، من أجل أن يخاطِبَ مَن كان في ربوة نائية عنه حين سأله بالصوت لَهو أشدُّ عيّاً، وأقبحُ حصراً.

والمكوّن الثاني في تعريفه هو «تميّز الشيء من غيره في الإدراك»، ففيه يقرّر الرمّاني ضرورة اصطناع القوّة الطبيعيّة التي وُهِبَها الإنسانُ، لكي تُفضِيَ إلى تمييز الشيء من الشيء الآخَر، وذلك حتّى تتمايزَ الأشياءُ، كما يقول المتنبّي، فتحدُثَ الدّلالة، ويَتِمَّ مثُولُ المعنى في أوضح صورة؛ مثل تمييز الأسْوَدِ من الأسْود في الألوان، وتمييز الرّجُل من المرأة في الأجناس، وتمييز الصغير من الكبير في الأسنان. وكلُّ ذلك يتبلور في دلالة الكلام المُبِين، وليس في مطلق الكلام، كما سنرى بعد حين.

والمكوّن الآخر من تعريفه هو «الإدراك»، وتنهض قوّة الإدراك في مكوّنات هذا التعريف بوظيفتين اثنتين، فهي، من وجهة أُولى، تتّخذ لها سبيل الوسيلة المُفضية إلى شيء آخر، والموصّلة إليه، بحكم ما فيها من قوّة العقل المميِّزة، وخاصّيّة المَلَكة المستعمِلة؛ وهي، من وجهة أخرى، تتّخذ لها سبيلاً تتوجّه تلقاءَ الغاية، وذلك على نحو يُصبح فيه الموئلُ الذي تؤول إليه كلُّ المعاني المنهالة بواسطة الألفاظ المشحونة بالدّلالات، فتختزن فيه لِتنبَثَّ منه تارة أخرى، إن اقتضت الحاجة ذلك، أو لتظلّ مخزَّنةً فيه إلى حين.

وعلى أنّ الرمّاني بعد أن يتأثّر بالجاحظ في تَعداد أدوات البيان، أو مكوّناته، حين يقول: «والبيان على أربعة أقسام: كلام، وحال، وإشارة، وعلامة».[34] يعمِد إلى الاستقلال برأيه عنه في تحليل معاني هذه المكوّنات تحليلاً بارعاً يدلّ على وعي فكريّ ثاقب، ورؤية دقيقة إلى هذه المفاهيم بتحميلها الوظائفَ الدلاليّة التي هي أهل لأن تحتمِلَها، من بعد ذلك.

---

[34] م. س.

وممّا يقول الرمّانيّ عن مفهوم «الكلام» الذي لم يذكره الجاحظ في مكوّناته الأربعةِ أو الخمسة، تبعاً لما ورد في كلٍّ من كتابَيِ «البيان والتبيين» و«الحيوان»: «والكلام على وجهين: كلامٌ يَظهر به تميُّز الشيء من غيره فهو بيان، وكلام لا يظهر به تميّز الشيء فليس ببيان، كالكلام المخلط، والمحال الذي لا يفهم به معنى. وليس كلّ بيانٍ يُفهَمُ به المرادُ فهو حسن، من قِبَل أنّه قد يكون على عَيٍّ وفساد».[35]

وأهمّ ما في هذا التحليل للتعريف السابق الذي أورده الرمّانيّ عن مفهوم «البيان»، والذي ينطلق منه فيه، أنّ مفهوم هذا «الكلام» ليس يُراد به إلى الإطلاق، ولكنّه مقيّد بأمرين اثنين: الأول يكون كلاماً في مستوى البيان، وهو المقصود من وراء التعريف. والأمر الآخر يكون في مستوى العِيِّ، وفساد التركيب، وهو غير المقصود بالكلام...

وعلى أنّ الرمّاني توقّف لدى عشرة مفاهيم بلاغيّة في كتابه «النُّكت» فحاول تعريفها، ثمّ التطبيق عليها في معالجة المسألة الإعجازيّة، وهي: باب الإيجاز، وباب التشبيه، وباب الاستعارة، وباب التلاؤم، وباب الفواصل، وباب التجانس، وباب التصريف، وباب التضمين، وباب المبالغة، وباب البيان.[36]

وربما يكون الرمّانيّ، ببعض ذلك، أحسنَ الإعجازيّين منهجيّةً، وأدقَّهم أداةً، وأقدرهم على التحليل والاستنباط، وألطفهم إحساساً في تمثّل جماليّة النّصّ القرآنيّ العظيم. والذي يتأمّل ما قاله عبد القاهر الجرجانيّ، وما كتبه أبو الحسن عليّ بن عيسى الرمّانيّ، عن بعض الآيات التي تناولها الاثنان اتّفاقاً، أو اتّباعاً، لا ريبَ في أنّه سيقتنع بأنّ

---

[35] م. س.

[36] ينظر الرماني، م. م. س.، ص. 70- 104.

تعليقات الجرجاني كانت تتجانف نحو الاحترافيّة النحويّة والبلاغيّة، في حين أنّ تحليلات الرمّاني كانت أدبيّة جميلة، وهي من أجل ذلك كانت أكثر تفصيلا، وأجمل تحليلاً، في بعض الأطوار. بل كانت ربما أشرقَ صياغةً من صياغة عبد القاهر التي كانت تشرُق وترشق، وتأتلق وتأتنق حتّى «تتَجَحّظَ» حيناً، ولكنّها كانت تَرِكٌ في بعض الأحيان حتّى تغلُبَ عليها اللّغةُ النحويّة الجافية.[37]

في حين أنّا نجد أبا هلال العسكري (متوفّىً بعد سنة 1005 م.) يحاول تعريف مفهوم البلاغة فيقول: «البلاغة هي كلّ ما تبلّغ به المعنى قلبَ السامع فتمكّنُه في نفسه، كتمكّنِه في نفسك؛ مع صورة مقبولة، ومعرِض حسن».[38]

ويشتمل هذا التعريف الذي قد يحتاج إلى دقّة أكثر لكي يغتديَ كذلك حقّاً، وهو على كلّ حال مأخوذ من تعريفات الجاحظ والرمّاني وسَوائهما ممّن سبقوا أبا هلال الذي كان كثيراً ما يضمّن كلام الناس في كلامه، وأحكامَهم في أحكامه، وتعريفاتِهم في تعريفاته، دون إحالة عليهم، ولا إشارة إليهم- على ثلاثة مكوّناتٍ أيضاً:

---

[37] من ذلك ما ورد في تحليل الإعجازيّيْن الاثنين لقوله تعالى: (واشتَعل الراسُ شَيباً) (مريم، 4) فقد حلّل الجرجاني الاستعارة الواردة في هذه الآية بقوله: «ثمّ لا شبهة في ان ليس المعنى على إثبات الاشتعال ظاهراً، وإنّما المرادُ إثبات شبهه» (عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص. 310، تعليق احمد مصطفى المراغي، المكتبة التجاريّة الكبرى بمصر، 1351- 1932)، ولم يزد على ذلك شيئاً. في حين نجد الرمانيّ يحلّل الاستعارة في بعض هذه الآية فيقول: «اصْلُ الاشتعالِ للنار، وهو في هذا الموضع أبلغ. وحقيقته كثرة شيب الراس، إلاّ انّ الكثرة لَمّا كانت تتزايد تزايداً سريعاً صارتْ في الانتشار والإسراع كاشتعال النّار. وله موقع في البلاغة عجيب، وذلك انّه انتشر في الراس انتشاراً لا يُتلافى كاشتعال النّار». (الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص. 81- 82). لكنّ الجرجاني، حتّى نُنصفه، كان عرض لهذه الآية في غير موضع، فلم يشأ هنا ان يعيد ما كتب عنها في مَواطنَ أخر واجمل ما كتب عنها واروع، ما دبّجه في صفحات 97- 81، في دلائل الإعجاز. وبذلك تفوّق تفوقاً عالياً على الرّمّاني. ومما يذكر، ان عبد اللّه بن المعتزّ كان اوّل البلاغيّين، في حدود اطّلاعنا، ذكر لهذه الآية، ينظر كتابه البديع، ص. 77.

[38] ابو هلال العسكريّ، كتاب الصناعتين: النظم والنثر، ص. 10، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا، لبنان.

المكوّن الأوّل، أنّ مفهوم البلاغة يقتضي أنّ الباثّ يستطيع أن يبلّغ ما في نفسه إلى المتلقّي بألفاظ اللّغة (استبعاد الإشارة ونحوها هنا مما كان ذكره الجاحظ، لأنّ ذلك يندرج ضمن السّيمائيّات، لا ضمن البلاغيّات)؛

والمكوّن الثاني، أنّه ينبغي لهذا التبليغ أن يكون على نحو من الدّقّة والوضوح والتّأثير جميعاً، بحيث تستطيع الرسالة الكلاميّة أن تنبثّ إلى المتلقّي على النّحو الذي يوجد عليه معناها في ذهن الباثّ، حذْوَ النعل بالنّعل؛ (ويحتاج هذا إلى قدرة عالية على تدبيج الكلام، وزخرفة القول، وبلاغةٍ في المنطق، بحيث يستطيع المتحدّث أن يعبّر أدقّ تعبيرٍ عمّا يلتعِج في جوانحه، ويعتلِج في صدره، وليس هذا أمراً ميسوراً على كلّ النّاس)؛

والمكوّن الآخِر، لكي يكونَ الخطاب المبثوثُ قابلاً للتلقّي على النحو الذي يريد إليه الباثّ، يجب أن يقدَّمَ إليه في صورة تتقبّلها نفسُه، ويعِيها قلبُه، ولا يَتمّ لها ذلك حتّى تكونَ جميلة آسِرة. ولا هذا المكوّنُ أيضاً ممّا ييسُرُ إتيانُه على الذين يبُثّون الرسالة الكلاميّة، وإلاّ لكان كلامُ النّاس كلُّه أدباً، ولكانوا هم جميعاً أدباء، من حيث لا نكاد نجد في المليون الواحد منهم إلاّ قلّة قليلة جدّاً من الأدباء. والباقون منهم، وعلى الرغم من اصطناعهم اللّغةَ تعبيراً، إلاّ أنّهم لا حول لهم على زَخْرفتها، ولا قِبَلَ لهم بتدبيجها، فيُعجَبَ النّاسُ بها مدوِّنين لها، مستمتعين بها...

ولعلّ المكوّن الثالث والأخير هو الأهمّ في هذه المكوّنات الثلاثة التي يتأسّس عليها الخطاب من حيث يتنازعه الباثّ والمتلقّي معاً؛ ذلك بأنّ القصد هنا من التبليغ ليس أيّ تبليغ، كالتواصل اللّغويّ الذي يقع بين

بائع الخضر في السوق حين يسأله مُشترٍ عن سعر بضاعته، فيجيبه باللّغة السوقيّة المبتذلة؛ ولكنّه التبليغ الأدبيّ الرّفيع الذي تتدخّل فيه البلاغةُ فتغتدي حَكَماً تُرضَى، أو لا تُرضَى حكومتُه؛ فتحكم له، أو عليه، تأسيساً على مُثول، أو عدم مثول، شبكةٍ من المعطَيات الدّلاليّة والجماليّة والفنّيّة جميعاً، فيه. ولا تحكم له، على كلّ حال، حتّى يكونَ حَسَناً جميلاً؛ ولا يكون هو حسناً جميلاً، حتّى يُغشَّى في سِرْبالٍ من الألفاظ أنيقٍ، وحتّى يُحَلَّى بنسج من اللّغة رشيقٍ.

إنّ الجمال الفنّيّ ركن مركزيّ في مكوّنات هذا التعريف؛ ذلك بأنّ الغاية من «الكلام»، كما سبقت الإيماءة إلى ذلك، ليس أيّ كلام، ولكنّه الكلام المنسوجُ من لغة جميلة، والْمُجَلَّى في أسلوب أنيقٍ حتّى يأسِرَ ويَسحَرَ.

وحين نبلغ عهد السكاكيّ وقد أفاد من جميع الجهود السابقة، تنظيراً وتطبيقاً، نجده يعرّف البلاغة على أنّها «بلوغُ المتكلّم في تأدية المعاني حدّاً له اختصاص بتوفيَةِ خواصّ التراكيبِ حقّها، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها. ولها، أعني البلاغة، طرَفان: أعلى وأسفل».[39]

ونلاحظ أنّ تعريف السكّاكيّ لم يعد يقوم على البساطة التي كانت قائمة في بعض تعريفات البلاغة على عهد الجاحظ وما بعده، بل اغتدى المنطق هو المتحكّم في صَوغ كلّ لفظة فيه. وركحاً على بعض ذلك، فإنّ هذا التعريف يتكوّن من جملة من العناصر:

---

[39] السكاكيّ، ابو يعقوب يوسف بن ابي بكر محمد بن علي، مفتاح العلوم، ص. 415، علّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1407/1987، ط. 2.

أوّلها: أنّ المتكلّم يجب أن يبلغ في استعماله للكلام الحدَّ الذي يتيح لها أن يُوفّيَ تراكيب الكلام حقّها من التمكّن والجمال؛

وثانيها: أنّ على البليغ أن يورد في كلامه، على سبيل الإجبار، في تمثّل السكاكيّ، طائفةً من الأدوات البلاغيّة مثل التشبيه بأنواعه، والمجاز بأنواعه، والكناية بأنواعها، وإلاّ فإنّ كلامه سيكون نادّاً عن إطار البلاغة المطلوب.

وآخرها: أنّ للبلاغة طرَفين اثنين: أعلى وأدنى، وبينهما مراتبُ أثناء ذلك.

غير أنّ هذه الوسائط التي تكون بين المرتبتين العليا والدّنيا في تدبيج القول يجب أن تظلّ مشتملةً على الأدوات البلاغيّة التي مثّل السكاكيّ بها في تعريفه.

ولكنّ ذلك كلّه ما كان ليُنْسِيَنا تعريف الرّمّاني المسطوّ عليه من العلماء، دون الإشارة إلى جهده المبتكر، ذلك بأنّ هذا التعريف في آخره يسطو على تعريف الرماني سطواً؛ فالبلاغة عند الرماني «هي على ثلاثِ طبقاتٍ: منها ما هو في أعلى طبقة (والساكيّ يقول: «البلاغة طرَفان: أعلى»...)؛ ومنها ما هو في أدنى طبقة (والسكاكيّ يقول: «البلاغة طرَفان: أعلى وأسفل»)؛ [40] ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة (ويقول السكاكيّ: «وبينهما مراتب»). [41]

---

[40] المصطلح الأدنى الذي اصطنعه الرماني أرقى لغة، وأنسب بالمقام بالأسفل الذي ينصرف إلى المعنى المادّيّ المحسوس أكثر من المعنى المجرّد، إلاّ إذا أُريد به إلى السقوط المعنويّ الأرذل، وليس المراد به هنا ذلك.

[41] السكاكيّ، م. م. س.، ص. 416. من الغريب أنّا وجدنا الرمّانيّ نفسَه يسطو عند تعريفه البيان على كلام شيخه الجاحظ، وأنّه «كلام، وحال، وإشارة، وعلامة» (الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص. 98). على حين أنّ الجاحظ كان فصل القول هذا في كتابيه: «البيان والتبيين»، و«الحيوان»، ولكن دون إشارة من الرمّانيّ الى عمل أبي عثمان!

ولم يحذف السكاكيّ القسم الثالث من صدر التعريف، فيما يبدو، إلاّ تمويهاً وتعمِيَةً على القارئ، حتى لا يلحن لمصدر الأخذ، وكأنّ السكاكيّ جاء بهذا التعريف من السماء! وكأنّ الذين سبقوه لم يتصدّوا إلى تعريف البلاغة من عهد الجاحظ إلى عهد عبد القاهر. وإذن، ألم يكن من الأولى للشيخ أن يُحيل على غيره، فينطلق مما يُحيل عليه، وينتقده ويجاوزه إن شاء بعد ذلك سبيلاً؛ وإلاّ فإنّ قوله: «وبينهما مراتب، تكاد تفوت الحصر، متفاوتة»[42] لا يعني إلاّ قول الرمّانيّ: «ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة، وأدنى طبقة».[43]

إنّ الجمال الفنّيّ ركن مركزيّ في مكوّنات هذا التعريف؛ ذلك بأنّ الغاية من «الكلام»، كما سبقت الإيماءة إلى ذلك، ليس أيّ كلام، ولكنّه الكلام المنسوجُ من لغة جميلة، والمُجَلَّى في أسلوب أنيقٍ حتّى يأسِرَ ويَسحَرَ.

ثانيا. العلاقة بين النحو والبلاغة

كثيراً ما تحدّث النّاس عن هذه العلاقة فوقفوا عندها، بل لعلّهم أطالوا هذا الوقوف،[44] ونحن في الحقيقة لا نريد أن نعالج هذا الموضوع الذي عولج قبلنا بالتفصيل والتّدقيق، فليس في ذلك، إذن، غَناءٌ لنا وللنّاس وقد قيل فيه ما قيل... وحسْبنا أن نذكر علَمين كبيرين من أعلام

---

[42] السكاكي، م. م. س.

[43] الرماني، م. م. س. ، ص. 69.

[44] ينظر عمّار ساسي، المدخل إلى النحو والبلاغة في إعجاز القرآن، نشر دار المعارف، بوفاريك، الجزائر، 2005. كما أنّ الجرجاني لم يفتأ يلحّ على ثبوت العلاقة بين النحو والبلاغة في كتاباته، من حيث برع الزمخشريّ في ذلك براعة فائقة لدى تأليفه تفسير «الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، فكان يزاوج بين الأدوات النحويّة، والإجراءات البلاغيّة في احترافية مدهشة.

الفكر اللغويّ والبلاغيّ والنحويّ جميعاً، وهما عبد القاهر الجرجانيفي كتابه «دلائل الإعجاز»، و«أسرار البلاغة»، وجاد الله محمود الزمخشريّ في تفسير الكشّاف، فقد استطاع هذان العلَمان الشامخان بين التطبيقات والتنظيرات البلاغيّة والنحويّة معاً في براعة فاقا بها كلّ الذين جاءوا بعدهما، ولا نتحدّث عمّن كانوا قبلهما...

ونودّ أن ننبّه فقط، هنا، والآن، إلى أنّ العلاقة بين النحو والبلاغة تقوم، في تمثّلنا لها، نحن على الأقلّ، على نقيضين اثنينِ: فهذه العلاقة تكون إيجابيّةً حين تكتمل دلالة الجملة، ويصحّ معناها، وتستوفي الشروط النحويّة في تركيبها، فيتضافر، حينئذ، العِلْمانِ، من هذا الوجه، لتحليل الكلام، دون أن يتعارضا أو يتناقضا؛ لكنّهما وشكانَ ما يختلفان اختلافاً كبيراً، كما سنرى بعد قليل، حين يتساهل النحو في إعراب الكلام ولو كان فاسداً، من الوجهة الدلاليّة، فيَعُدّه صحيحاً، وتتشدّد البلاغة فتراها لا تُزيح من سبيلها الكلام الفاسد فحسب، ولكن الكلام الرّكيكَ الضعيفَ الصياغةِ أيضاً.

ولقد يعني كلّ ذلك أنّ المجال الأوّل للبلاغة (ومن ثمّ البيان، كما يمثُل في ذهنَيِ الجاحظ والرمّاني على الأقلّ) هو النسج الرفيع من الكلام شعراً كان أو نثراً، وليس أيَّ كلام. ومثل هذا التمثّل يحمِلنا على القضاءِ بانقطاع العَلاقة هنا بين النحو والبلاغة؛ ذلك بأنّ النحو ليس من وظيفته التمييز بين الكلام البليغ وغير البليغ، بل إنّ النّحو لا يعنيه إلاّ التركيب النحويّ على مقتضى أصوله ولو كان فاسداً، فإنّه قادر على إعرابه والتعامُل معه، كافتراض قولِ قائلٍ: «شرِبت البحرَ غداً»؛ فهذا الكلام الفاسد دلاليّاً، صحيح نحويّاً، لأنّه مركّب من فعل وفاعل

ومفعول، وظرف زمان. وليس من حقّ أيّ نحويّ أن يطعن في صحة تركيبه، إلاّ بعد الفراغ من إعرابه، إن شاء. في حين أنّ البلاغة تعدّ هذا الكلام من الفساد بحيث لا يقوم له معنى، فكيف بأن يكون حَسَناً جميلاً؟

ولقد نعلم أنّ النحاة العرب، وغير العرب، من المعاصرين يُعْنِتون أنفسَهم إعناتاً شديداً في تطوير الوظيفة النحويّة فيتجانفون بها نحو معاني الألفاظ، وربما نحو دلالات الْجُمل فيعالجون حقلاً ليس من حقل النحو أصلاً. وكأنّهم يأبَوْن أن تنتهي وظيفة التحليل النحويّ لدى نهايات الألفاظ فيُمعنون النظر في معاني هذه الألفاظ.

ولعلّ أوّلَ من سبق إلى تصنيف الكلام إلى فاسد، ومحال، ومستقيم، ونحو ذلك أن يكون سيبويه في «الكتاب»، حين قرّر أنّ من الكلام ما هو «مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب. فأمّا المستقيم الحسَن فقولك: أتيتُ أمسِ، وسآتيك غداً. وأمّا المحال، فأن تنقض أوّل كلامك بآخره فتقول: أتيتُكَ غداً، وسآتيك أمس. وأمّا المستقيم الكذب فقولك: حملَتُ الجبل وشرِبت ماء البحر، ونحوه. وأمّا المستقيم القبيح فأن تضعَ اللّفظَ في غير موضعه نحو قولك: قد، زيداً، رأيت، وكي، زيدٌ، يأتيك، وأشباه هذا. وأمّا المحال الكذب فأن تقول: «سوف أشرب ماء البحر أمسِ». [45]

والحقّ أنّ كلام سيبويه في هذا النّصّ لا يخلو، في رأينا، من بعض الاضطراب؛ وإنّا لا نسلّم بسلامة كلامه هذا إلاّ إذا استحال إلى نحويّ ودلاليّ معاً، وأمّا إذا امتاز إلى النحو وحدَه، فإنّ كلّ ما ذكره من الأمثلة

---

[45] سيبويه، الكتاب، 1. 7، تحقيق المستشرق هارتويف درنبورف (Hartwig Derenbourg)، طبع المطبعة الوطنيّة بباريس، 1881.

يفتدي، من الوجهة النحويّة، سليماً. ذلك بأنّ قوله مثلاً: «أتيتُكَ غداً، وسآتيك أمس»، فلا خللَ فيه من الوجهة النحويّة، لأنّ كُلاً من الجملتين سليمٌ. أم ألم تتركّب كلٌّ منهما من فعل وفاعل وظرف؟ أم ما ذا يريد النحو بعد ذلك من وراء الإعراب، مع ما نعلم أنّه هو أيضاً يتطلّع إلى التعامل مع الكلام المفيد؟

ونحن نعلم أنّه كان في ذهن سيبويه ماهيّة الكلام القائم على أنّه هو اللّفظ المركَّب المفيد، حيث إنّ الفائدة انعدمتْ من هذا الكلام بفساده دلاليّاً. ولكنْ ألاَ يمكن توسعةُ التسامح النحويّ، بفصل وظيفته الإعرابيّة عن الوظيفة الدلاليّة التي ليستْ من مجال اختصاصه، فيكون الكلامُ سليماً من الوجهة النحويّة الخالصة، ولو أنّه فاسدٌ من الوجهة الدّلاليّة؟

كما لا نتّفق مع سيبويه في ذهابه إلى أنّ قول القائل: «حملْتُ الجبلَ» كلام مستقيم كذب؛ ذلك بأنّ الجبل إذا حُمِل على محمِل معنى الرجل العظيم، وحمله حاملٌ من النّاس، حيّاً أو ميتاً؛ فقد يصدُق ذلك عليه لكِبر شأنه، وجلالة مكانته؛ فيُحمَل الكلامُ حينئذ على محمِل الانزياح اللّغويّ، ويصير الكلام مستقيماً بَراءً من الفساد، وقد ورد ذلك، بعدُ، في شعر عبد الله بن المعتز (المتوفّى عام 296 للهجرة) حين قال:

قد ذهب الناسُ ومات الكمالْ

وصاح صرْف الدّهر: أين الرّجالْ؟

هذا أبو العبّاس في نعشـه

قوموا انظروا: كيف تسير الجبالْ؟!

فهل هذا المرثيُّ إلاّ رجلٌ كبير من النّاس استعار له ابنُ المعتزّ لفظ «الجبل»، بعد أن نزع منه أداة التشبيه لِيُلحقه به، فأمْساهُ؟ وإلاّ فهل يصدّق مصدِّق أن الجبال الرَّواسي، ممّا يتحرّك ويسير؟ وإذن، أفلا يكون قول سيبويه الذي عدَّه مستقيماً ولكنْ كاذباً، هو مستقيماً سليماً معاً، حقّاً؛ وذلك إذا أجريناه في اللّغة الانزياحيّة؟ بل لا يكون مجرّد مستقيم سليم فحسْبُ، ولكنّه سيكون في غاية الجمال، وقوّة الدّلالة وكثافتها.

وأيّاً ما يكن الشأن، فإنّ البلاغة مجالُها المزخْرَفُ المؤتنِقُ من الكلام، وحقلُها الجميلُ الحسَنُ من القول؛ فهي تأبَى أن تُشْغَلَ بما رَكّ منه وفسَد، على نقيض النحو الذي قُصاراهُ متابعةُ تركيبِ الكلام، فإن خضَع للنظام النحويّ فهو صحيحٌ، إعرابيّاً، وإن كان فاسداً، دلاليّاً.

ذلك بأنّ غاية النحو هي متابعة أواخر الكلام بالإعراب، أو تخريج الاستعمال بذكْر المحذوف المفترَض، كتعلّق الجارّ والمجرور بالفعل، وكالبحث عن الخبر المحذوف بعد المبتدإ، أو كالبحث بالتخريج عن المبتدإ المحذوف إذا ذُكِر لفظ يتطلّبه أو يحتمل وجودَه في الكلام، وكلّ ذلك من باب افتراض وجود لم يوجَد، وتمثّل كائن لم يكنْ...

والحقّ أنّ النحو لا يعنيه الجمالُ الفنّي الذي يتحلّى به الأسلوب، كما لا تعنيه الدلالة التي تتسلّط على معاني الألفاظ المركّبة لتحدّدَ دلالاتُها نسَقيّاً و/أو سياقيّاً... في حينَ أنّ اللّسانيّات حكمَتْ على نفسها بأن تتوقّفَ وظيفتها بنهاية الْجُمَل، كما يزعم ذلك رولان بارط حين يقرّر: «إنّا لَنعلم أنّ اللسانيّاتِ تتوقّف عند الجملة»[46]، (وذلك على الرغم من وجود بعض التّيّارات المعاصرة التي تحاول السعيَ إلى توْسعةِ وظيفة

---

[46] ونصّ العبارة باللّغة الفرنسيّة: «On le sait, la linguistique s'arrête à la phrase». ينظر بارط، Communication, 8, Paris, 1966, p.3.

اللّسانيّات كيما تغتديَ مشتغلةً بفضاء الخطاب كلّه، وليس بالاجتزاء بجُمل الكلام التي يتألّف منها هذا الخطاب في توسُّعه وامتداده عبر نصّ من النصوص...). وأمّا البلاغة فهي تنتقي وتتأبّى، وتشترط وتتشدّد، فإذا مجالُها:

1. متابعةُ أجملِ الكلام وأحسنِه؛

2. عدمُ الاجتزاءِ بالتوقّف لدى تحليل الْجُمل، ولكنّها تمتدّ بامتداد الدلالات المجازيّة والاستعاريّة والتشبيهيّة، تلتمسها حيث هي في متْن الخطاب؛ فقد تكون في أوّل الكلام، وقد تكون في آخره، كما قد تكون قبل ذلك في وسَطه، دون أن يُنْكِرَ عليها ذلك مُنكِرٌ فيَعُدَّ سيرتَها شأناً إِدّاً. إنّ غاية البلاغة أن تمتدّ مع امتداد النّص، ولا على هذا النّصّ أن يكون آية قرآنيّة، أو بيتاً شعريّاً، أو كلمة قالها أحد البلغاء، أو نحو ذلك. ومع كلّ ذلك فإنّ الإجراءات البلاغيّة إذا تمسّكت بقانون وضعها الأوّل، فإنّها قد تتّخذ من سيرة النحو سيرتَها، وذلك إذا اجتزأ المحلّل البلاغيّ من سعْيه بمتابعة الاستعارة والتشبيه ونحوهما دون تعويم الكلام المحلَّل في موقع عامّ تغتدي النكتة البلاغيّة فيه مجرّد ظهيرٍ يساعد على جماليّة التحليل، لا أنّها غايةٌ في نفسِها...

في حينَ أنّ النحو يطمح، صراحة، وبحكم وضْع وظيفته، إلى أواخر الألفاظ فيصيبُها بالإعراب. ولو جئنا نتوقّف لدى قول امرئ القيس مثلاً:

كأنّي، غداةَ البينِ، يوم تحمّلوا لدى سَمُراتِ الحيّ ناقِفُ حنظَلِ

لَتبيّن لنا الفرقُ البعيد بين الوظيفة الإعرابيّة، والوظيفة البلاغيّة، في هذا البيت الْمرْقَسيّ؛ فالبلاغة تُعنَى (نفترض نحن أنّها تُعنى، على الرغم من

أنّ البلاغة التقليديّة هي نفسها تلهث وراء وصف التشبيهات والاستعارات، دون الانزلاق إلى تحليل الخطاب الذي استحدثه النّقّادُ الحداثيّون، فذهبوا في ذلك إلى أبعد المذاهب، كما سلفت إيماءتنا إلى بعض ذلك منذ قليل...) بهذه الصورة الفنّيّة العجيبة التي تقوم الشخصيّة الشعريّة فيها مَقام الحزين الباكي، دون ذكْرٍ لِمُلازم البكاء وهو الدموع، أو العويل، أو النحيب، أو نحو ذلك، بل ذُكِر لفظُ الحنظلِ فاجْتُعِل دليلاً على حدوث البكاء؛ وذلك بحكم أنّ الذي يَنْقُف الحنظلَ بأظافره، أو ينبشُه بمُوْسَى ماضيةٍ، يتسبّب له جَرْحُ حَبِّه في تَذراف الدّموع، كما يتسبّب تقطيعُ البصل الحِرّيفِ عند الاقتراب منه في ذلك أيضاً. والصورة هنا غيرُ مباشرةٍ، إذ ترتسم دلالةُ البكاء في ناقِفِ الحنظل الذي شبّهت الشخصيّة الشعريّة حالَها، وهي تبكي على الحبيب المُفارِق، بِمَنْ يعالج نَقْفَ هذا الخُطْبان...

إنّ الوظيفة النّحويّة لا تعنيها الصورةُ الفنّيّة هنا ولا حُسن التشبيه، ولا الابتعاد عن المباشرة الفِجّة، ولا النّكتة من وراء التقديم والتّأخير اللّذين وردا في نسْج البيت؛ وإنّما الذي يعنيها أنّ قوله: «ناقِفُ»، هو خبر «كأنّ» مرفوع بالضمّة الظاهرة في آخره، وانتهى الأمر. ويتوقّف النحو أثناء ذلك لدى بدل «الكلّ من البعض»، كما يعبّرون خطأً، بحيث يذهبون إلى أنّ غداة هنا هي جزء (بعض) من كلٍّ، فهي بدل من اليوم (يوم تحمّلوا). والنحو لا يلتفت إلى جماليّة التشبيه في قوله: «كأنّ»، بل هو يفكّكها إلى عنصرين اثنين: الكاف، ويُعْربها حرف جرّ وتشبيه؛ و«أنّ»، على أنّها من العوامل النحويّة التي تعمل في اسمين بعدها فتنصب الأوّل، وترفع الثاني... وليس من حقّ أيّ أحدٍ أن يحمّل النحو ما لا يحتمل

من وظيفته التي حُدّدت له لدى التّأسيس، كما أنْ ليس من حقّ أيٍّ من النّاس أن يحمّل البلاغة ما لا تحتمل من اشتغالها بالاستعارة والتشبيه وما في حكمهما من أدواتها، دون الذهاب بعيداً في تحليل الخطاب الأدبيّ، وهي سيرة نهضت بها علوم أدبيّة أخرى.

نقول ذلك على الرّغم من أنّ النحاة يعتقدون أنّ بعض الألفاظ يمكن أن تتحكّم قابليّة معناها لدلالتين في إعرابها، وذلك مثل قولهم: «هذا مندوبٌ شرْعاً»، فلفظ «شرعاً» يمكن إعرابُه على أنّه مفعول «لأجله إذا فُهم من المقام السببيّة (لأجل ندْب الشرع إليه)».[47] كما يمكن أن يعربَ «نائباً عن المفعول المطلق إذا فُهِمَ منه بيان النوع (ندْباً شرعيّا)، أو منصوباً على نزْع الخافض إذا فُهِمَ منه الظّرفيّة (في الشرع)».[48]

والحقّ أنّ هذه المسألة هي من اللّطف والإشكال بحيث يصعب البتُّ فيها بحكمٍ قاطعٍ يكون قاعدة تحكمها، فيقع الاتّفاق بين النّاس من حولها. ذلك بأنّ قولنا، مثلاً: «الولدَ يلعبُ بالكرةَ» (الولد والكرة بفتح آخرهما، إمّا بتعمّد الخطإ على سبيل الطرافة، وإمّا جهْلاً بقواعد النحو) ينشأ عنه خطأٌ في اللّفظ وليس في المعنى الذي هو على الخطإ يُدرك أيّ عربيّ يسمع هذه الجملة أنّ المراد بذلك هو «الولدُ يلعبُ بالكُرَةِ»، ومن المستبعد أن ينصرف إدراكه إلى شيء آخر في هذا الكلام. لكنْ إذا قال قائل: «حيَّى الرّجل، التلميذ» (بالوقف على الاسمين دون إظهار إعرابهما)، فإنّ المعنى يضطرب ولا يستقيم أبداً: فهل الرجلُ هو الذي حيَّى الولدَ؟ أو الولدُ هو الذي حيّى الرجلَ؟ وإذن، فإنّ

---

[47] احمد شيخ عبد السلام، تفسير مقصود المتكلّم في التحليل النحويّ، في: مجلّة كلية الدراسات الإسلاميّة والعربيّة، دبيّ، ع. 20 . 2001، ص. 205.

[48] م. س.. واصل هذا المرجع هو مصطفى النحاس، المعنى النحويّ في ضوء التراث وعلم اللّغة الحديث، في: قضايا اللّغة والأدب، مؤسسة الصباح، الصفاة، الكويت، 1401.

اللّحْن في أحد قصدْ الفرضين، ينشأ عنه فساد واضطراب في المعنى حتماً، فيلتبس الأمر فيه على المتلقّي؛ ولذلك لا بدّ من إظهار إعراب الاسمين الاثنين حتّى يقعَ تمييز الفاعل من المفعول، لأنّ احتمال تأخّر الفاعل عن المفعول هنا، في هذا المثال، وارد جدّاً.

والحقّ أنّ هذا المثال الذي جيء به (هذا مندوبٌ شرْعا) هو من لغة الفقهاء، وهو لا يخلو من بعض الركاكة، ولا يجوز الاستشهادُ به لأنّه ليس من الكلام الجائز به الاحتجاجُ. وهو يشبه قولهم في اللّغز النحويّ الشّهير:

إنَّ هندُ الْمليحةُ الحسناءَ وأيَ مَنْ أضمرتْ لِخِلٍّ وفاءَ![49]

غير أنّ مثل هذا المثال لا يمكن أن يكون بمثابة الاستثناء الذي يصحّح القاعدة، كما يقول الألمان. فالنحو يُعنَى بالشكل اللّفظيّ، وبآخره خصوصاً، فهو لا يعنيه أوّلُ اللفظ، ولا وسطُه، ولكنْ يعنيه آخرُه فقط فيبحث في إعرابه وبنائه؛ من حيث نُلفي الصرف يُعنَى ببنية اللّفظ الدّاخليّة ووزنه، وتبدلاته وما يعتوره من قلب وحذف. وأمّا إن أُريدَ للنحوِ أن يُلاَصَ على العناية بمعاني الألفاظ، فليس عليه إلاّ أن يخرج من جلده، ويتنكّر لنفسه، ويرتديَ لباس الدّلاليّة (علم الدلالة) الذي هو علم قائم بنفسه، وهو غيرُ لباسِه.

وإذا كان النحو تتصادف فيه، أحياناً، الوظيفة الإعرابيّة مع الوظيفة الدّلاليّة مثل قولنا: «قمت إجلالاً للعالِم» (كانت العلّة من وراء القيام هي إجلال العالِم وتقديره)، فإنّ عامّة أحوال الإعراب هي شكليّة

[49] ينظر تخريج إعراب هذا البيت في ابن هشام، مغني اللّبيب، عن كُتب الأعاريب، 1. 19، و39، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (لا ذكْر للمطبعة، ولا لتاريخ الطبع، بلْهَ تاريخَ ذلك!).

فالفاعل معياريّ الرفع، ولا يبحث أحدٌ عن معناه، وسواء علينا أكان حقيقيّاً أم مجازيّاً.

ونستخلص من بعض هذه التأمّلات أنّ وظيفة النحو تنتهي لدى الألفاظ، وأنّ وظيفة اللسانيّات تنتهي لدى الْجُمل، في حين أنّ وظيفة التحليل البلاغيّ تنتهي باستكمال الأركان، كما يمثّل ذلك في أركان التشبيه الأربعة فيما لو تُمُثِّلَتْ هذه الأصناف الثلاثة النحويّة واللسانيّاتيّة والبلاغيّة - ولْنُضِفْ مثالاً آخرَ- في قوله:

تَرَى بَعَرَ الأَرآمِ في عرَصاتِها وقِيعانِها، كأنَّهُ حَبُّ فُلْفُلِ

1. القراءة النحويّة:

وتُستكمَل إجراءاتُها الإعرابيّةُ في مستوى قوله: «ترى بعرَ الأرآم» (فعْل، وفاعل مقدّر، ومفعول منصوب، ومضاف إليه مجرور). فإن طمَحَ هذا الكلام، من الوجهة النحويّة، إلى أكثرَ من ذلك طَلَبَ الجارّ والمجرورَ لتوضيح الجملة فيغتدي: «ترى بعر الأرآم في عرصاتها»، مع أنّ الجارّ والمجرور ليْسا هما ما يطلبه النحو في نظريّة «الكلام المفيد» الذي استُكملتْ فائدته، في الحقيقة، لدى نهاية المفعول، وما أُضيف إليه.

2. القراءة اللّسانيّاتيّة:

وهي قراءة تنهض على التحليل الدّلاليّ والصوتيّ والتركيبيّ والأسلوبيّ والبنَويّ معاً، ولذلك قد لا تجتزئ اللّسانيّاتُ بالتوقّف لدى نهاية الجملة الأولى دون النّظر في مُشكّلاتها التركيبيّة المتراكبة معاً، فهي تَلتمس طلب المزيد والإمعان في هذا الطلب حتّى يغتديَ الكلامُ ليس مفيداً فحسْبُ، وليس سليماً من الوجهتين النحويّة والصرفيّة فحسب،

ولكنّه مفيد واضح تامّ دالّ ذو مدلولٍ، منسوج نسْجاً سليماً؛ فيكون سعيُها، إذن، ممتدّاً إلى نهاية قوله:

ترى بعر الأرْآم في عرَصاتها وقيعانِها

فكأنّ الإجراء اللسانيّاتي يُلقي سؤالاً من نوع: وما ذا بعد رؤية الأرْآم في عرصاتها؟ ألم يكن هناك مكان آخرُ تُرَى فيه؟ ثمّ كيف وقع تركيب الفعل مع الفعل، والاسم مع الاسم، وما العلّة في اصطناع النظام الفعليّ في هذه الجملة، دون النظام الاسميّ؟ وما ذا كانت فائدتُه (وإن كنّا هنا نتجانف قليلاً أو كثيراً نحو علم المعاني)؛ وذلك على الرغم من أنّ النحو لا يُعْجزه أن يمتدّ سلطانه إلى ما بعد «الأرْآم» امتداداً، فيجعلَ قوله: «في عرصاتها» متعلّقاً بقوله: «ترى»؛ فيكونَ تقديرُ الكلام مثلاً: «ترى في عرصاتها بعرَ الأرْآم». غير أنّ كلّ ذلك ليس ضرورة أن يكون في إجراءاته التي تجتزئ، في الحقيقة، بالجملة المفيدة، بل أحياناً باللّفظة المفيدة كقول قائل: «عفواً»، أو «مرحباً»، أو «شكراً»؛ فإنّ مثل هذه التعبيرات التي تقال في مواقع التلطّف واللياقة تكتفي في الحقيقة بنفسِها، وهي مفيدة على مُثولِها فَرْدةً في الكلام. بيد أنّ النحو يتمحّل في ذلك بالْتماس الطّوائل في تِبيان الوظيفة الإعرابيّة لهذه العبارات التي وردتْ على لسان العرب فرْدةً فأربكتْ القواعد التي قعّدها إرباكاً، فتراه يزعم في تقدير إعرابها المزاعم، وأنّ لها عواملَ محذوفةً تَعمل فيها فتنصبها، بحكم أنّ المنصوب لا بدّ له من عامل يعمَل فيه، وليس كالمرفوع الذي يأتي الرفعُ فيه أصلاً... ونحن نعجَبُ من هذه المحذوفات التي لم تنطق بها العرب اختياراً، فقدّرتْها النحاة اضطراراً!

وأمّا اللّسانيّات فإنّها تلتمس من بعد ذلك طبيعة التركيب الأسلوبيّ الذي قام على تتابُع قوله: «عرصاتِها»، و«قِيعانِها»، فكوّن تناغُما صوتيّاً أفضى إلى إيقاع داخليّ جميل. وكيف أنّ اللفظين المتتابعين كوّنا نغَماً صوتيّاً منسجماً: (تِهَا؛ نِهَا)؟ وكيف أنّه لم يقع نشازٌ في تتابُع هذا الكلام فدلّ أوّلُه على آخره، وآخرُه على أوّله؟ وكيف اتّفق في الدلالة التكثيريّة في طرَفيْه الاثنين فكان جمعاً (عَرَصات+ها؛ قِيعان+ها)، ولم يكن فرْداً؟ وهلمّ جرّاً.

ولا يعني النحوَ ولا اللسانيّاتِ أن يذهبا إلى ما بعد ذلك في كلام هذا البيت... إلاّ أن يكون نحوُ الْجُمل، فذاك حقل جديد في النحو برع فيه ابن هشام، ولكنّه غير متداوَلٍ إلاّ بين أكابر النحاة، وإنّما نتقصّد نحن إلى النحو الدارج الجاري تطبيقُه بين عامّة المتعلّمين، وحتّى الجامعيّين...

3. القراءة البلاغيّة:

ويبدو أنّ البلاغة تتسلّط على تحليل الكلام، في مستوىً محدّد، أكثر من صِنْوَيْها النحوِ واللسانيّاتِ بحيث إنّها لا تستكمل إجراءاتِها التحليليَّةَ القائمةَ على الْتماس ارتباط أوّلِ الكلام بآخره، وحقيقتِه بمَجازه، إلاّ لدى الفراغ من تحليل المشبَّه به، والْتماس وجْه الشبَه فيه تقديراً، إذ غاب تصريحاً، وهو ما كان النحو نفسُه جاءهُ حين الْتمَس الفاعلَ في قوله: «ترى» تقديراً، لا تصريحاً أيضاً:

تَرى بعرَ الأرآمِ - في عرَصاتها وقيعانها - كأنّه حَبُّ فُلْفُلِ [50]

---

[50] إنّا لَنبرَأُ من تبعة صحّة، أو عدم صحّة، نسبة هذا البيت إلى امرئ القيس، فقد روى هذا البيتَ أبو عبيدة، ولكنّ الأصمعيّ أنكره زاعماً أنّه منحول، وأنّه للأعراب!... كما ذهب إلى ذلك أبو جعفر احمد النحاس (ت. 950م.) أنّ الصحيحَ في هذا البيت أنّه منحول. وقد ذكر هذه المعلومات محمد علي

وشيء آخر في قراءة هذا البيت بالإجراءات الثلاثة، فإنّ القراءة القائمة على التحليل البلاغيّ التقليديّ الضيّق لا يعنيها كثيراً قوله: «في عرصاتها، وقيعانها» (وقد كنّا رأينا أنّ القراءة الأولى تتطلّع إلى اصطناع إجراء التّعليق فتجعل «في عرصاتها» متعلّقةً بقوله: «ترى»، ونضيف هنا أنّ (وقيعانها) يغتدي مجرّد عنصر تابعٍ لصاحبه بحيث يجاريه في كلّ خصائصه الإعرابيّة، دون أن يضيف شيئاً في التحليل النحويّ الشكليّ)، ولذلك فإنّ الكلام، بالقياس إلى التحليل البلاغيّ التقليديّ، يستكمل كلّ عناصره إذا ورد على مثل هذا النحو: «ترى بعرَ الأرآم كأنّه حبُّ فلفل»، إذ كان تقدير الكلام بالأَسْلَبَة البلاغيّة: «كأنّ بعَر الأرآم حبُّ فُلفل»، أو «مَثَل بَعَرِ الأرآمِ كمثل حَبّ الفلفل»، (وإن كنّا نعلم أنّ دلالة التنكير في البلاغة هي غير دلالة التعريف)... ذلك بأنّ الذي يعني البلاغةَ في كلّ ذلك هو أنّ «بعَر» مشبَّهٌ، وأنّ الكاف («ك») أداةٌ للتشبيه، وأنّ «حَبّ فلفل» مشبَّه به، ووجْه الشبه محذوف ولكنّ القراءة البلاغيّة لا تجتزئ بذلك فِعْلَ النحو، بل هي تلتمس وراءَ ذلك، البحثَ في طبيعة هذا التشبيه: وهل كان طريفاً غيرَ مسبوق، أو ابتذلَه الاستعمال، وأبْلَتْه الأقلام؟ وهل كانت العَلاقة التشبيهيّةُ قائمةً على تشبيه محسوس بمحسوس، أو تشبيه مجرّد بمحسوس، أو تشبيه محسوس بمجرّد؟ وهل كان هذا التشبيه مجمَلاً أو مفصَّلاً أو بليغاً أو نحو ذلك؟ وهلمّ جرّاً...

الهاشمي، محقّق «جمهرة أشعار العرب»، 1. 246، نشر دار القلم، دمشق، ط. 3، 1419- 1999.
والحقّ أن الضميرين في هذا البيت (الرابع في المعلقة) يعودان على ما كان ورد في البيت الثاني، بعد ورود البيت الثالث، ولذلك على جمال هذا البيت يبدو النحلُ فيه وارداً، إذا راعينا بُعْد إعادة الضمائر على ما سبق من الكلام، وإلاّ فهو من الوجهة الوصفيّة معوَّم تعويماً سليماً في نسج هذه الطلليّة المعجبة. ذلك، وقد روى القرشي: «ترى بعَر الصِّيرانِ في عرصاتها»، والصّيران جمعه صُوَار: البقرة الوحشيّة كما يُروى لفظ «الأرآم» بصيغة «الآرام». ينظر م. س.

ولو جئنا نبحث عمّا يماثل هذا الكلام في التطبيقات النحويّة لجرى عليه ما جرى على هذا، فأركان التشبيه الأربعة في باب التشبيه كأنّها بمثابة الرفع والنصب والجر في الأسماء، والرفع والنصب والجزم في الأفعال (المضارعة)، أو كأنّها وجوه الإعراب المعروفة لدى المدرسيّين والتي لا تتغيّر ولا تتبدّل...

في حين أنّا لو جئنا نقرأ الصورة الفنّيّة في هذا البيت لكانت شأناً عجيباً قشيباً، فالبلاغة من حيث أسسُها التقليديّة هي مجموعة من الأدوات التي تتكرّر مع كلّ جمل معياريّة، وسواء علينا أكانت استعارةً أم مجازاً أم كناية أم تشبيهاً أم غير ذلك...

وعلى أنّا لا نريد أن نعرض للقراءة السيمائيّة التي هي ليست، هنا، من موضوع هذا التحليل.

ثالثاً. غياب النّظريّة البلاغيّة، المنهجيّة، قبل السكاكيّ

إنّ أوّلَ كتاب أُلّف للنّاس عن البلاغة بكيفيّة منهجيّة، في الثقافة العربيّة، هو ما كتبه الشاعر العالم الخليفة عبد الله بن المعتزّ بعنوان «كتاب البديع»، وكان ذلك في الربع الأخير من القرن الثالث للهجرة (وفي سنة 274 للهجرة تحديداً). ثمّ توالَى الاهتمام بحقل البلاغة، ولكنْ ليس بكيفيّة منهجيّة تؤسّس للنظريّة البلاغيّة وتحاول تطويرها وبلورتَها: إمّا انطلاقاً من تقاليد الذوق الأدبيّ العربيّ العامّ، وإمّا استعانةً بما تُرجم عن أرسطو إلى العربيّة. بل ظلّ عامّةُ العلماء من المتكلّمين والمفسّرين يعالجون المسألة البلاغيّة إمّا على هامش النحو، أو بالتوازي معه، مثل

عبد القاهر الجرجاني؛ وإمّا على هامش المسألة الإعجازيّة التي كلِف بها العلماء في القرنين الثالث والرابع للهجرة كلَفاً شديداً.

وإذن، فعلى الرغم من اشتغال العلماء المسلمين بالظاهرة القرآنيّة، والاحتجاج لإعجازها، والذّهاب في ذلك كلَّ مَذْهب، والاشتغال أيضاً بشرح الأشعار، وذلك انطلاقاً من الأدوات البلاغيّة التي أسّسوا بعضها، واستعاروا بعضها الآخَرَ من كتابات أرسطو، إلاّ أنّهم كثيراً ما كان يفوتهم وضْعُ الأدوات التي يتّخذونها وسائلَ للبرهنة والإقناع، وضْعاً منهجيّاً صارماً، قبل الشروع في إنجاز أعمالهم الكبيرة في حقل إعجاز القرآن، حتّى يكونَ القارئ على بيّنة ممّا يكتبون عن أثر القرآن في تأسيس نظريّة البلاغة. وكأنّ أولئك العلماء، أحسن الله إليهم، كانوا مقتنعين بعمل ابن المعتزّ فلم يحاولوا أن يضيفوا إليه، وإن لم يُحيلوا عليه في كتاباتهم البلاغيّة، ليس إلاّ...

والحقّ أنّ ابن المعتزّ نفسَه لم يأتِ شيئاً كثيراً في كتابه البديع[51]، فهو ساق نصوصاً كثيرة رفيعة، كانت، في الحقيقة، أساس النصوص التطبيقيّة التي دار كثير منها، فيما بعد، في كتب البلاغة للمتأخرين. وكان عصره أقدمَ من أن يؤسّس لنظريّة البلاغة تأسيساً نظريّاً ما، فاجتزأ، في معظم الأطوار، بإيراد النصوص التطبيقيّة لأضرب البلاغة الثمانية عشر التي ذكرها. ولو جئنا نحصي مقدار كلامه، بالقياس إلى النصوص التي استشهد بها، لكان ربما أقلّ من العشر!

ولذلك لا نكاد نجد عبد القاهر الجرجاني في أعماله الثلاثة الكبيرة: «أسرار البلاغة»، و«دلائل الإعجاز»، و«الرسالة الشافية»،

---

[51] ينظر أبو العباس عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، 1410- 1990.

يؤسّس، على الأقلّ، بمقدّمة نظريّة صريحة ومركّزة يتحدّث فيها عن نظريّة البلاغة، وأسُسها المعرفيّة، ومراميها الجماليّة. بل كان يتحدّث على نحو غير ممنهَج، فيخلط النظريّة بالتطبيق قبل الانتهاء في كتابه «دلائل الإعجاز» إلى الحديث عن الظاهرة الإعجازيّة، ثمّ يعود إلى الحديث عن الأدوات النظريّة، في علم المعاني، ويطبّق عليها من خلال نصوص شعريّة غالباً ينهض بتحليلها...

ولم يأتِ عليّ بن عبد العزيز الجرجانيّ في مطلع كتاب «الوساطة بين المتنبي وخصومه» غير ذلك، حيث كتب أوراقاً يتحدّث فيها عن البديع والاستعارة وطائفة أخرى من المفاهيم البلاغيّة، قبل أن ينزلق إلى تناوُل موضوع الوساطة، فلم يقدّم لها بجملة واحدة تعريفيّة، بلْهَ تنظيريّة، وإنّما كان يعمد إلى معالجة ذلك تطبيقاً، ملتمِسَهُ في أبيات يستشهد بها للشعراء.[52]

وإذا كان «دلائل الإعجاز» مفيداً جداً في الثقافة البلاغيّة، فإنّه مزعجٌ للقارئ الجامعيّ على عهدنا هذا، لأنّه لا يكاد يظفر بالخيط المنهجيّ الرابط الذي ينسج منه الجرجانيّ مَادَّةَ كتابه... فلَكأنّ أولئك العلماءَ كان في أذهانهم أنّهم إنّما يكتبون للعلماء أيضاً وحدَهم، وأنّ العلماء في مظنّة من معرفة الأسس النظريّة التي تتأسّس عليها التطبيقاتُ التي كانوا يُجْرُونها على الآيات القرآنيّة بمقارنتها بأجمل الأشعار العربيّة، للانتهاء إلى أنّ القرآن هو الأجملُ والأروع!... أو الخروج عن الآيات القرآنيّة للاشتغال بمتابعة أجمل النصوص الشعريّة وأشهرِها على عهودهم، لمحاولة تحليلها، أو التعليق عليها، على الأصحّ.

---

[52] ينظر علي بن عبد العزيز الجرجانيّ، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص. 34- 48.

وإذن، فكثيراً ما كان يفوت الإعجازيّين أن يعرّفوا البلاغة التي هي النّظريّة الأمّ، ويعمِدوا إلى تعريف مكوِّناتها مثل الاستعارة بأنواعها، والمجاز بضروبه، والكناية، ثمّ البديع بكلّ محسّناته الشكليّة... قبل الانطلاق إلى تحليل النصوص القرآنيّة المعجزةِ النّظم، الطّافحةِ البيانِ...

وإنّا لا ندري كيف يمكن فهْم تلك التحليلات في غياب الحديث عن التّأسيس النظريّ الذي تقوم عليه؟ ولعلّ من أجل ذلك اختلفت الرُّؤى لدى الإعجازيّين، على الرغم من اتّفاق الإجراءات، إلى نظريّة الإعجاز، لأنّ المنطلَق لم يكن موحّداً لديهم... بل إنّا ألفينا الجاحظ، وهو من أقدم من تناول نظريّة البلاغة في كتابه «البيان والتّبيين»، (وقد تبنّى عبد الله بن المعتزّ بعض مصطلحاته) هو الذي يحاول أن يورد تعريفاتٍ للبلاغة انطلاقاً من ثقافات أهل الغرب والشرق الأقصى معاً، فعمَد إلى إيراد تعريفات الروم والفُرس والإغريق والهنود للبلاغة، وإن لم يكن ما أورد مندرجاً في صِنف التعريفات النّظريّة الدقيقة على كلّ حال.[53]

وقد عُدْنا نحن إلى الكتب الثلاثة التي ألّفها عبد القاهر الجرجاني، والتي يشيع بين النّاس أنّها، انطلاقاً من عناوينها (وخصوصاً عنوانَيْ: «أسرار البلاغة»، و«دلائل الإعجاز») أنّها تتناول القضيّة الإعجازيّة، فلم نجد الجرجاني يتناول هذه القضيّة تناوُلاً صميماً إلاّ في رسالة صغيرة كتبها بعنوان: «الرسالة الشافية». في حين أنّه في كتابيْه الكبيريْن المشهورين لم يتناول فيهما الإعجاز، في رأينا نحن على الأقلّ، تناوُلاً منهجيّاً، انطلاقاً من التحليلات البلاغيّة (ولا حتّى في كتابه الذي عنوانُه: «دلائل الإعجاز»)؛ إذ لم يكد يعرض لذلك إلاّ في قسم صغير من

---

[53] ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، 1. 102- 111.

هذا الكتاب، بل كان يُعْنِت نفسه، ما وراء ذلك، أشدّ الإعنات في قراءة الشعر، ومحاولة تبيان خصائصه الفنيّة والجماليّة. والحقّ أنّ الجرجانيّ نحويّ كبير، ولغويّ عبقريّ، ولكنّ جهده في البلاغة قد يكون أقلّ ممّا هو شائع بين النّاس، على الرّغم من أنّه كثيراً ما كان يتوقّف لدى بعض الاستعارات والكنايات، إلاّ أنّه أهمل الجانب النّظريّ فلا يمكن أن نَعُدّه، نحن على الأقلّ، من أجل ذلك، بلاغيّاً كبيراً إلاّ في التطبيقات التي أوردها من حول أبيات شعريّة شاردة. ولنخالفْ في ذلك جميعَ عباد اللّه، ولا نلتمس منهم إلاّ أن يعودوا إلى قراءة الجرجانيّ قراءة نحويّة ليجدوه أحد أكبر عمالقة هذا العلم على الإطلاق، أمّا البلاغة فكان لا ينطلق منها ليدارسَ قضيّة من قضاياها، حتّى يتجانفَ عنها إلى حقل النحو، تخصُّصِه الأوّل.

وإنّ الذي ينطلق من عنوان كتابه الآنف الذكر (دلائل الإعجاز)، يدرك لأوّل وهلة أنّ الرجل إنّما كان يرمي إلى إثبات الإعجاز للنّصّ القرآني، كما كان سبقه إلى ذلك: الجاحظُ، والرُّمَّانيّ، والخطّابيّ، والباقِلاّني الذي أفاد من الجهود التنظيريّة للبلاغة، وخصوصاً «البيان»، فأورد ما كان أورد الرّمّاني من الأبواب العشرة التي كانت متداولة عن هذا العلم، دون أن يزيد عليها، أو ينقص منها شيئاً. وأكثر من ذلك لم يُحل عليه صراحة، [54] وأسوأ من كلّ ذلك أنّه جاء بالآيات نفسِها التي مثّل بها الرماني فأوردها الباقلاّني. وزاد عليه بعض الأبواب، وسَواؤُهُم، ولكنّه لم يأتِ من ذلك إلاّ شيئاً قليلاً، وذهب جلّ جهده في استطرادات لا

---

[54] وإنّما اجتزأ بقوله: «ذكر بعض أهل الأدب والكلام أنّ البلاغة على عشرة أقسام»، أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 262. وينظر الباقلاني، م. س. ص. 262- 278. وينظر أبو الحسن الرمانيّ، النكت في إعجاز القرآن، ص. 70- 101.

حدودَ لها عن النحو والمعاني، وعن قليل من البيان الذي أفرد له كتابه الآخر: «أسرار البلاغة».

وإذا كان السكّاكيّ هو أيضاً أهدر أكثر من نصف حجم الكتاب في الاشتغال بالنحو والصّرف، وهما حقلان كانا مطروقين لدى العلماء بكثرة فاحشة قبله، فإنّه تفوّق منهجيّاً ومعرفيّاً، على مَن سبقوه، بأنْ عقد القسمَ الأخير من كتابه «مفتاح العلوم» لعلمَيِ المعاني والبيان. ولولا ذلك لَمَا التفتَ أحدٌ إلى السكاكيّ، ولظلّ كأيّ نحويّ وسَطٍ!

وقد ذهب شوقي ضيف في الفصل الذي وقَفَه على الجرجاني في كتابه «البلاغة تطوّر وتاريخ» إلى أنّ عبد القاهر هو واضعُ نظريّتي المعاني والبيان، ونحن لا نختلف معه اختلافاً جذريّاً في هذا الحكم، فقد كان ابن المعتزّ سبق عبد القاهر إلى تأسيس علم البديع، والعلاّمة شوقي ضيف نفسه يُقرّ ذلك ويذكره، حين ألّف ابن المعتز كتابه سنة 274 للهجرة. ويبدو أنّه ربما كان ثانيَ اثنين يتناول إعجاز القرآن كما نفهم ذلك من بعض النّصوص المنسوبة إليه، والتي تناقلتْها بعض كتب التراث. فقد نقل الحصري نصّاً له في إعجاز القرآن جاء في بعضه:

«وفضلُ القرآن على سائر الكلام معروفٌ غيرُ مجهول، وظاهرٌ غيرُ خفيّ؛ يشهد بذلك عجْزُ المتعاطين، ووهن المتكلّفين، وتحيّر الكذّابين. وهو المبلّغ الذي لا يُملّ، والجديد الذي لا يَخْلُقُ، والحقّ الصادع، والنور الساطع، والْمَاحي لظلم الضّلال، ولسان الصدق النّافي للكذب(...). إن أوجز كان كافيا، وإن أكثر كان مذكّراً، وإن أومأ كان مُقنعاً،

وإن أطال كان مُفْهِماً، وإن أمَرَ فناصحاً، وإن حكم فعادلاً، وإن أخبر فصادقاً، وإن بيّن فشافياً، سهلٌ على المفهم، صعبٌ على المتعاطي...»[55].

غير أنّ ابن المعتزّ كان شاعراً وأديباً، ولم يكن مفكّراً منظّراً، ولعلّ ذلك يبدو في كيفيّة معالجته لمفهوم البيان الذي برع في وصفه، وأقصر في تعريفه،[56] من حيث عمَد الرمّاني إلى تعريف البيان بتقسيمه أربعة أقسام، وتقسيم الكلام كلّه، من الوجهة البلاغيّة، قسمين اثنين...[57]

في حين أنّا نجد أبا الحسن الرمّانيّ هو الذي يضع لأوّل مرّة أسس علم البيان بذكْر عشرة أبوابٍ منه، هي الغالبة في الذكْر، في الكتب التي جاءتْ بعده،[58] ومنها كتاب «إعجاز القرآن» للباقلاني الذي نقل الأبواب العشرة بحذافيرها كما ذكرْنا في هذا البحث. والحقّ أنّ الباقلاّني نفسه عرض للبديع في كتابه المذكور آنفاً، ولكنْ تطبيقاً لا تنظيراً على كلّ حال. كما نختلف مع شوقي ضيف أيضاً في عدّ ما كتبه الجرجاني، جملة وتفصيلاً، من الكتابات التي كُتبت عن إعجاز القرآن، إلى درجة أنّه يذهب مع الجرجاني في قوله: «إنّ هذا الوصف (الإعجاز) ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدّد بالقرآن، ولم يوجدْ في غيره، ولم يُعرف قبل نزوله...»؛[59] وأنّ عبد القاهر أعنْت نفسَه في البرهنة

---

[55] ابن المعتزّ، في الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، 1. 108. ولا نعرف المصدر الذي نقل عنه الحصريّ لابن المعتزّ، لأنّ كتاب البديع الذي بين يدينا لم يردْ فيه شيء من هذا النصّ الجميل.

[56] م. س.

[57] ينظر الرماني، م. م. س.، ص. 98.

[58] نحن نميل ميلاً شديداً إلى أنّ الرماني في نكته أسبق من الخطّابي في تأليف «بيان إعجاز القرآن» وقد فصّلنا تعليل هذه المسألة في موقع آخر من هذا الكتاب.

[59] ينظر شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، راس ص. 165. وانظر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 295.

البلاغيّة والفنيّة على إعجازيّة القرآن انطلاقاً من نصه العظيم.[60] فقد اشتغل الجرجاني، في الحقيقة، بالتنظير للبلاغة النحويّة، أو للنحو البلاغيّ، أكثر مما توقّف، توقّفاً منهجيّاً، كفعل الرمّانيّ والخطّابي، وأكثر منهما الباقلاني، مثلا، لدى القضيّة الإعجازيّة، فقد كان عبد القاهر لا يكاد يطرُقها حتّى يتجانفَ عنها إلى صميم القضايا البلاغيّة والنحويّة خصوصاً.

ونختلف مع الدكتور شوقي ضيف،تارة أخرى،في تدقيقه لتصنيف كتابَيْ عبد القاهر الجرجاني الذي كتب عنهما وعن مؤلّفهما قائلاً: «إذ استطاع [الجرجاني] أن يضع تظريّتيْ علمَيِ المعاني والبيان وضعاً دقيقاً، أمّا النظريّة الأولى فخصّ بعرْضها وتفصيلها كتابه «دلائل الإعجاز»، وأمّا النظريّة الثانية فخصّ بها وبمباحثها كتابه «أسرار البلاغة».[61]

فكأنّ الدكتور شوقي ضيف كان يتحدّث عن التقسيم الذي كان يجب أن يكون، لا عن التقسيم الكائن بالفعل؛ ذلك بأنّ كتاب «دلائل الإعجاز» لا يتناول علم المعاني وحدَه، بل ألفينا الجرجاني يتناول فيه المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية تناوُلاً بلغ حدّ الإفراط. وقد عدنا إلى هذا الكتاب فألفينا الجرجاني يتناول البيان في زهاء ستّة عشر فصلاً. وفي كلّ فصل من هذه الفصول السّتّة عشر كان الجرجاني يعرض بتفصيل للاستعارة والتشبيه والمجاز والكناية وكأنّها هي موضوع كتابه، أصلاً. في حين أنّ الكتاب الثاني، وهو «أسرار البلاغة» وقَفه، حقّاً، على موضوع «علم البيان».

---

[60] ينظر شوقي ضيف، م. س.
[61] م. س.، ص. 160.

إنّ الذي حيّرنا أنّه كيف لم يلحَنْ عبدُ القاهر الجرجانيّ إلى أنّ موضوع كتابه «دلائل الإعجاز» كان هو البرهَنَةَ على إعجازيّة النّصّ القرآنيّ العظيم، كما هو مفهوم من عنوان الكتاب، فكيف لم يخصّص لذلك إلاّ قليلاً من الفصول فيه لم تجاوز ستّة عشرَ من بين عشرات الفصول التي وقفها على النحو والمعاني والبيان؟ [62]

فالذي نتساءل عنه هو: لِمَ لَمْ يحلّل الشيخ عدداً كثيراً أو قليلاً من الآيات القرآنيّة ليستدلّ من خلال تحليلها على إعجازيّة القرآن، أي من نصّ القرآن نفسِه؟ وما منَعه أن يأتيَ ذلك وهو البارع الذي لا يُشكّ في قدرته العقليّة والمعرفيّة؟ ولِمَ، إذن، وقف جلّ جهده على النصوص الدنيويّة، فترك المقدّس، إلى المدنّس؟ وهلا، حينئذ، غيّر عنوان كتابه، فاختار له «نظريّة النظم في الكلام» مثلاً، فلا يكون عليه لومٌ ولا تثريبٌ؟

إنّا لَنعلم أنّ أحداً لم يعترض على الشيخ هذا الاعتراض فيما اطّلعْنا عليه، ولكنّ اعتراضنا يظلّ قائماً لأنّا بنَيْناه على رصْدنا لِمَا ورد في كتاب «دلائل الإعجاز». وإذن، فإمّا كان يقع تغيير عنوان الكتاب، وإمّا كان يقع تغيير مضمونِ هذا الكتاب، ليتلاءم مع العنوان. وكيف يستحيل ما كان في العنوان أصلاً، إلى مجرّد فرعٍ في صلب الكتاب؟ ثمّ

---

[62] من ذلك ما كتبه عن الإعجاز انطلاقاً من قوله تعالى: (قل لئن اجتمعت الانس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله)، وقوله: (قل فأتوا بعشر سور)، وقوله: (بسورة من مثله)، وابتداءً من صفحة 294 من كتاب «دلائل الإعجاز»، فحلّل بعض هذه الآيات تحليلاً إعجازيّاً جميلاً في أقلّ من صفحة واحدة، ثمّ انزلق إلى الحديث عن أنّ الغاية البلاغيّة من جماليّة النسج من حيث هو ليست الألفاظ في أنفسها، ولكن انتظامها في الكلام، فترك النّصّ القرآنيّ وعاد إلى الأدب العربيّ يستنتج منه رأيه في البلاغة التي يزعم أنّها تنهض على المعاني، لا على الألفاظ، وهو رأي لم يعد أحد يسلّم به في النقد العالميّ المعاصر... ومشكلة الجرجاني أنّه يبدأ إعجازيّاً ثمّ ينتهي نحويّاً أو بلاغيّاً. ونحن لا ننكر براعته في تخصّصه البلاغيّ، ولكنّا ننكر عليه قلّة النظام في سَوق مادّته، وترتيب فصول كتابه «دلائل الإعجاز».

من قال إنّ اللّفظ وحدَه هو الذي يصنع جماليّة الكلام؟ كما أنّ مَن قال: إنّ المعنى وحده هو الذي يتأتّى منه ذلك؟ فمسألة اللّفظ والمعنى التي استهلكت ملايين الساعات من جهد العلماء المسلمين في القرون الخالية هي، في نهاية الأمر، زوبعةٌ في فنجان! فلا معنى ينهض في الإدراك، ويتلقّاه الذوق، دون أن يكون مُجلّىً في ألفاظ جميلة تليق بشأنه، ولا ألفاظَ يمكن أن تقوم في الذهن بمعزل عن المعاني. ولا يجوز لأيّ كلام دالّ يتخاطب به النّاس إلاّ في شبكة من التركيب. وقد كان الجاحظ تعصّب لنظريّة النسج، فجعل المعانِيَ مجرّد أحلاسٍ مطروحة في الطريق، «وإنّما الشأن في إقامة الوزن (والشيخ يتحدّث هنا عن الشعر)، وتخيُّر اللّفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحّة الطّبْع، وجودة السّبْك، فإنّما الشعر صناعةٌ، وضرْب من النسج، وجنس من التصوير»؛[63] وتعصّب الجرجاني لنظريّة المعنى فجعل الألفاظ مجرّد أدواتٍ لا تحيا إلاّ في التركيب، وبالتركيب، أو ما يطلق عليه «النّظم»...

ونحن نعتقد أنْ لا أحدَ يختلف مع هذا ولا مع ذاك، لأنّ النسج الذي تحدّث عنه الجاحظ في كتاب «الحيوان» هو في الحقيقة «النّظم» الذي يتحدّث عنه الجرجانيّ؛ أم كان النظم قادراً على أن يوجَد خارج ألفاظ اللّغة فيمثُلُ في الوجود عدَماً؟ فكما أنّ الألفاظ وحدها ليست بقادرة على صنع نصّ عظيم، فإنّ المعاني المطروحة في الطريق، على حدّ تعبير الجاحظ، [64] مما يقوم وحده بمعزل عن نسْجٍ أسلوبيّ تُجلّى فيه... فالمسألة تنهض على مكوّنين اثنين، في نسْج الكلام، لا يمكن أن يمثل أحدُهما بمعزل عن الآخر. ورأينا عبد القاهر نفسَه يُقرّ في بعض كتاباته بأنّ ما

---

[63] الجاحظ، كتاب الحيوان، 3. 131- 132.
[64] ينظر الجاحظ، م.س.، 3. 131.

ألحّ عليه في مسألةِ أنّ اللّفظ وحدَه لا يقيم نسج الكلام، ولكن لا بدّ له من أن ينتظم في جمل من هذا الكلام، ليس إلاّ وجهاً من الافتراض، ولم يقل به أحد بعينه؛ وذلك حين يقرّر: «واعلم أنّ هذه الفصول التي قدّمتها وإن كانت قضايا لا يكاد يخالف فيها مَن به طِرْقٌ، فإنّه قد نُذْكَرُ الأمرُ المتّفَقُ عليه، ليُبنَى عليه المختلَفُ فيه. هذا وربّ وِفاقٍ مِن مُوافقٍ قد بقيَتْ عليه زياداتٌ أغفلَ النّظر فيها، وضُروبٌ من التلخيص والتهذيب لم يبحث عن أوائلها وثوانيها، وطريقة في العبارة عن المغزى في تلك الموافقة لم يمهّدها، ودقيقة في الكشف عن الحجّة على مُخالف، لو عرض من المتكلّفين، لم يجدها؛ حتّى تراه يُطلق في عُرض كلامه ما برز منه وِفاقاً في معرض خلاف، ويُعطيك إنكاراً وقد همّ باعتراف».[65]

فالجرجاني يعترف هنا بأنّ بعض هذه القضايا التي كان يطرحها ويلحّ عليها لم تكن جديدة في كتابته، ولا حتّى كان النّاس يختلفون من حولها، وإنّما الذي حمله على ذلك أنّه يفترض وجود اختلاف ليبنيَ عليه تقرير المسائل من أجل البلورة والإقناع.

والحقّ أنّ الحداثيّين على عهدنا هذا ينظرون إلى مسألة اللّفظ والمعنى من منظور النسج اللّغويّ الخالص، أكثر من منظور المعنى؛ فالنّصّ القرآنيّ أخبر عن غيب صحيح، وتنبّأ بأحداث وقعت بالفعل المشاهَد، والحدَث المعايَن، بعد أن كان تنبّأ ببضع سنين والنّاس يشهدون: مثل الفتح، ومثل ما يمكن أن نطلق عليه «المسألة الرّوميّة»،[66]

---

[65] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، 31.

[66] إشارة إلى خبر غلبة فارس الرّوم، وكان المسلمون يودّون لو يغلب الروم، وهم أهل كتاب، الفرس، وهم وثنيّون أمثل المشركين من قريش، ففرح المشركون بانتصار الفرس على الروم، فساء ذلك المسلمين، فأخبر النبيّ صلعم أنه الروم سيغلبون في بضع سنين، فنزل قوله تعالى: (الم. غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. في بضع سنين لله الأمر من قبلُ ومن بعد ويومئذ يفرح

وغيرهما من أحداث الإخبار بالغيب... ويضاف إلى الإخبار الصادق بالغيب، أنّ القرآن نسْج لغويّ عديم المثال، وهو ذو بنيةٍ إيقاعيّة ليس لها من نظير، وهو من أجل ذلك مُعْجزٌ في نسْجه إذْ لا مثيلَ له من الكلام، لا في العربيّة ولا في أيّ لغة أخرى في العالم؛ فقد عرف النّاس على عهدنا هذا أروع الآداب العالميّة وأجملَها نصوصاً بفضل جهود الترجمة من اللّغات إلى اللّغات الأخرى، كما يعرفون نصوص التوراة والإنجيل فلم يعرفوا نصّاً في مستوى بلاغة هذا القرآن... على الرغم من أنّ العلماء المسلمين المعاصرين لم يحاولوا أن يعرّفوا بهذه المسألة، وأن يبلّغوها للأمم الأخرى... ولو أفلحوا في ذلك لافترضْنا أنّ العالَم كان سيَعُمُّه الإسلام... فالتحدّي الإعجازيّ الذي رمى القرآن به قريشاً عن أن تأتِيَ بسورة من مثله، لم ينهض فقط على نحويّة النظم، فيما يصرّ عليه عبد القاهر، ولكن على شبكة ضخمة ومثيرة وجديدة معاً، من المعالم الجماليّة والفنّيّة والأسلوبيّة والإيقاعيّة والغيبيّة، فعجّزهم عن أن يأتوا بسورة من مثله ولو كان بعضُهم لبعض ظهيراً.

ومن عجبٍ أن لا يُقرّ الجرجانيّ بما نبهَ إليه الرمّانيّ قبله، وهو ما كان يطلق عليه «الفواصل»،[67] وهو المفهوم الذي نطلق عليه نحن مصطلح: «الإيقاع»، وأنّ كلّ سورة، أو كلّ مجموعة من السور المتتابعة

المؤمنون. بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرّحيم)، الروم، الآيات: 1- 5. ويقول الزمخشري لدى تفسير هذه الآيات: «وهذه الآية من الآيات البيّنة الشاهدة على صدق النبوة، وانّ القرآن من عند الله لأنّها إنباء عن علم الغيب الذي لا يعلمه إلاّ الله». (الكشاف، 3. 467). والقصّة طويلة ومثيرة فلتراجع في مظانّها الكثيرة، منها تفاسير القرطبيّ وأبي حيّان الأندلسيّ وابن كثير وأبي السعود والفخر الرازي وابن قتيبة الدّنَوَريّ في تأويل مشكل القرآن، والراغب الأصفهاني في المفردات في غريب القرآن، وغيرهم لدى تفسير هذه الآيات. كما يمكن أن تراجع في صحيح البخاري، وسنن الترمذي، وصحيح ابن حبان، ومسند أحمد، والبداية والنهاية لابن كثير، وأبي الفرج بن الجوزي في «المنتظم»، وياقوت الحموي، في معجم البلدان (في مادّة: مصر). كما تحدّثت عنها كتب السيرة.

[67] ينظر الرمانيّ، م. م. س.، ص. 89- 91.

(مثل الإسراء، والكهف، ومريم، وطه، مثلا) تتخذ لها بنية إيقاعيّة مخصوصة تمضي عليها في نسْجٍ عبقريّ عظيمٍ يمثّل جبروت البيان، وسلطان البلاغة في إعجازيّة تجلّيها حقّاً. لأنّ نسْج القرآن لم يمثّل شعراً كما كان العرب يشعُرون، ولم يمثّلْ سجعاً كسجع الكهّان وحكماء الخطباء (قُسّ بن ساعدة مثلا) كما كانوا يسجعون، ولكنّه نزل في نسْجٍ جديدٍ فيه شعريّة طافحة ولكنّه ليس بشعر، وفيه نثريّة بادية، ولكنّها ليست أسجاعاً ولا كلاماً مبثوثاً أَرسالاً أرسالاً؛ ولكنّه نزل في إيقاعٍ آسِرٍ، واصطنع لغة في أغلبها مفهومة لدى عامّة العرب، ولكنّها ممتنعة عن أن يؤتَى بمثلها، لأنّها ليستْ لغةً واردة في ألفاظ طائرة، ولكنّها منسوجة في نسوج عبقريّاتٍ حِسان...

ذلك بأنّ الجرجاني يرفض أن يكون الإيقاع،أو الفواصل في نهايات الآيِ، من مكوّنات جماليّة الإعجاز، لأنّه كان يرى ذلك بأنّه «ليس بأكثرَ من التعويل على مراعاة وزن، وإنّما الفواصل في الآي، كالقوافي في الشعر. وقد علمنا اقتدارهم على القوافي، كيف هو؟ فلو لم يكن التّحدّي إلاّ إلى فصول من الكلام يكون لها أواخرُ أشباه القوافي، لم يُعوزهم ذلك، ولم يتعذّر عليهم».[68]

ونحن وإن كنّا نتّفق معه في أنّ الإيقاع الذي يسِم نهايات الآي ليس هو المكوّن المركزيّ في عمليّة الإعجاز القرآنيّ، فإنّنا نقول أيضا: إنّ القافية في الشعر ليست هي المكوّن المركزي في جماليّته، وإلاّ اغتدى كلُّ مجرّدِ نظْم (ليس بمفهوم المتكلّمين، ولكن بمفهوم النّقّاد)، شعراً! وإذن، فيجب أن يظلّ الإيقاع الذي يَسِم أواخرَ الآيات ركنا مركزيّاً في

---

[68] الجرجاني، م.س.، ص.296- 297.

جماليّة النّسْج القرآنيّ، ومن ثَمَّ في إعجازيّته. وأمّا ما يزعم الشيخ من أنّ هذا الإيقاع بمثابة القوافي في الشعر (ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن)، فإنّ هذا الحكم يفتقر إلى بَرْهنة دامغة لكي يقع عليه الاتّفاق؛ ذلك بأنّ الإيقاعات القرآنيّة الآسرة لا تنهض على وزنٍ عروضيّ، كما هو معروف بين الناس:

فالأولى، أنّ القرآن لا يزِن آياته، بالميزان العروضيّ الصارم، وإنّما يجد المتلقّي في ذلك مندوحةً من الاسترسال مع انسياب نصوص الآي انسياباً آسراً، بحيث إنّ كلّ آية، أو كلّ تشكيلة إيقاعيّة في الآية القرآنيّة، تتّخذ لها نفَساً معيّناً على نحو يطول طوراً، ويقصر طوراً، ولكنّه ينتهي إلى نهاية تتماثل مع الإيقاعة التي سبقتها، والإيقاعة التي تلحقها. خذ لذلك مثلاً البنية الإيقاعيّة التي تحكم سورة الأحزاب، تجدْ فواصلَ آيها تنتهي بإيقاع، يكثر في البنية الإيقاعيّة القرآنيّة العامّة، هو (حكيماً؛ خبيراً؛ وكيلاً؛ السبيلَ؛[69] رحيماً؛ مسطوراً؛ غليظاً؛ أليماً؛ بصيراً؛ الظّنونا؛ شديداً)، إلخ.

والثانية، أنّ الإيقاع المكوِّن لخواتم الآياتِ لا ينهض على قواعد السجع التي تتكوّن من تشكُّل حرفين اثنين تنتهي بهما آيتان متتابعتان، ولكنّه يتحلّل من ذلك التكلّف فيتّخذ المماثلة الصوتيّة له نسْجاً كما يمكن أن نلاحظ في نهايات هذه الآيات، من سورة الكهف، مثلاً:

---

[69] كأنّ الوقف فيه على الفتح كما هو، كما ورد في صنوه في الآية السابعة والستين من سورة الأحزاب نفسها، وذلك في قوله تعالى: (وقالوا: ربّنا إنا أطعْنا سادتنا وكُبراءنا فأضلّونا السبيلا). ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: (الرسولاَ). «قال أبو عبيد: وهنّ كلّهنّ في الإمام بألف». الزمخشري، م. م. س، 3. 527.

(مُرتَفَقاً؛ زرْعاً؛ نَهَراً؛ نَفَراً؛ أبَداً؛ منقلَباً؛ رجُلاً؛ أحَداً؛ وولَداً؛ زَلَقاً؛ طلَباً)... إلخ.[70]

والأخرى، أنّ في النّصّ القرآنيّ شيئاً مَهيباً وقوراً، آسِراً ساحراً، تقشعرّ له جلود الذي يتذوّقون البلاغة العربيّة، وتنشرح له صدورهم: ليس هو من قَبيل المعنى، ولا هو من قبيل اللّفظ، ولا هو أيضاً من قبيل النّسْج فقط؛ ولكنّه من قَبيل هذه الطّلاوة التي تحلّي آياتِه فتجعلك تغيب في عالمها الرّوحيّ فتنسَى نفسَك، وتنزلق إلى وضْع لا تجده وأنت تستمع لأيّ كلام آخر، مهما يعلُ شأنُه في الفصاحة والبيان. فالمسألة لا تكمُن فيما يطلق عليه الشيخ وأصحابُه من الأشاعرة «النّظم» وحدَه، ولكن فيما وراء ذلك من البيان القرآنيّ العبقريّ، وفيما أثناء ذلك من السّرّ الإلهيّ اللّطيف...

لقد ظلّ الشيخ الجرجاني في النسبة العالية من كتابه «دلائل الإعجاز» يتحدّث عن أنّ البلاغة ليستْ ألفاظاً، ولكنّها نظم!... وأنّ النظم ليس «إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانيه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهِجتْ فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسِمتْ لك فلا تُخلّ بشيء منها».[71] ولم يطبّق الشيخ على النّصّ القرآنيّ من ذلك إلاّ شيئاً قليلاً، وذلك بالقياس إلى كثرة النصوص الأدبيّة، أو الدنيويّة، التي عرض لها في كتابه، وتوقّف لديها طويلاً...

لقد غالَى الجرجانيّ في حديثه عن البلاغة والنظام النحويّ، مقابل إخلاله بالتحليل الإعجازيّ للقرآن العظيم، فأعاد كلّ شيء إلى «علم النحو»؛ وكأنّ نسْج الكلام في مستوياته الأدبيّة الرّفيعة لا يعدو كونه

---

[70] نهايات الآي من 31 إلى 41 من سورة الكهف.

[71] الجرجاني، م. م. س.، ص. 64.

فِعلاً وفاعلاً ومفعولاً، كما يعبّر عن بعض ذلك بتصريف استعمالات «زيد منطلق، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، فيكون لك في كلّ واحد من هذه الأحوال غرض واحد، وفائدة لا تكون في الباقي...»، [72] وهلمّ جرّاً من هذه الملاحظات النحويّة البسيطة...

وكان الجرجاني ذكر هذا التصريف من نسج الجُمَل مفصّلاً قبل ذلك حين قرّر حتميّة الاختلاف بين الجمل الآتية في قصديّة الباثّ: «زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق». [73] والمثال الأخير من الركاكة الأسلوبيّة بمكان، فلم يرد مثلُه في نصّ أدبيّ رفيع، فكأنّه من لغة النحاة وحدَهم، ولعلّه من تأثير اللّغة الفارسيّة، كاللّغات الأوربيّة، التي تصطنع «هو» بين المبتدإ والخبر!

إنّ النّاس قد لا يختلفون في أنّ الإعجاز القرآنيّ الذي اشتغل به عددٌ جَمّ من العلماء في القرون الأولى، لا يمكن أن يُستدَلّ عليه إلاّ بعلوم البلاغة وأدواتها التي غايتُها الكشفُ عن المكوّنات الجماليّة في الكلام، وكان من الأَوْلى وضْع كُتُبٍ في علم البلاغة منعزلة عن الاشتغال بالظّاهرة الإعجازيّة. لكنّ ذلك لم يحدث. وكان على قارئ التراث البلاغيّ أن يلهث وراء المكتوبات الكثيرة المنبتّة المشتّتةِ، هنا وهناك، من كتب معيّنة من أجل أن يتّخذ لنفسه تصوُّراً ما عن هذا العلم، لكي يستطيعَ فهْم ما كانوا يكتبون، حتّى جاء السكاكيّ، فجمع أطرافه، وبوّب عناصره، ورتّب قواعده، فصار الواحد من الناس إذا أراد أن يعرف شيئاً عن الاستعارة عاد إلى السكاكيّ، كما أنّه إذا

---

[72] الجرجاني، م. س.، ص. 136.
[73] م. س.، ص. 64. وقد كرّر هذا المثال وتحليله مراراً، ينظر، مثلاً، ص. 136- 137.

أراد أن يعرف شيئاً عن قاعدة التعجب أو اشتغال العامل عن المعمول، عاد إلى كتاب في النحو، حذوَ النعل بالنعل.

رابعا. التأسيسات التعليميّة الكبرى للبلاغة

وشيئاً فشيئاً، وتأسيساً على ما ورد في الكتب البلاغيّة بعد السكاكيّ، أمسى مفهوم «البلاغة» في المصطلحات المدرسيّة، أو التعليميّة، يعني ثلاثة حقول أسلوبيّة كبرى هي المعاني، والبيان، والبديع.

ومِمّا نُسج على هذا المنوال في القرن العشرين عن حقل البلاغة ما كتبه الأساتذة: أحمد مصطفى المراغي تحت عنوان: «علوم البلاغة»، وعلي الجارم - ومصطفى أمين بعنوان: «البلاغة الواضحة»، حيث إنّهم أقاموا عملَيْهم على تقسيمات السكاكيّ. ولكنْ على القيمة الكبيرة لذينك العملَيْنِ، من الوجهة المدرسيّة أو التعليميّة، إلاّ أنّهم ، بحكم مدرسيّة ما كتبوا، لم يزيدوا فيهما عمّا كان جاء به عمالقة البلاغيّين الإعجازيّين، خصوصاً، فكانوا يأتون بالأمثلة نفسِها التي كان جاء بها أولئك، غالباً، مع تسجيل تقديرنا العظيم لهم وقد تعلّمنا منهم كثيراً قبل أن نُلمّ على الرمّاني والخطّابيّ والباقلاني والجرجاني والزمخشريّ والسكاكيّ. [74]

وعلى أنّ جهدهم التعليميّ كان لا مناصَ منه للمتعلّمين في مستويات معيّنة ليُلمّوا بأوّليّات البلاغة وأُسُسِها، لكي ينطلقوا إلى التعمّق والتخصُّص إن شاءوا من بعد ذلك.

---

[74] ينظر احمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، ط. 3،نشر المكتبة العربيّة ومطبعتها، القاهرة، (د. ت)؛ وعلي الجارم، ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، ط. 13، دار المعارف، القاهرة، 1375-1955.

ولعلّ أوّل من نظّر لهذا التّأسيسِ البلاغيّ، تأسيساً منهجيّاً، أن يكون سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن عليّ السكّاكيّ (555- 626). فقد كان السكاكيّ ملمّاً إلماماً عميقاً بالمنطق، وربما يكون هذا العلم هو الذي ظاهره على التفريعات الدّقيقة وهو يصقل أسس علم البلاغة بفروعه الثلاثة، صقلاً نهائيّاً.

وعلى أنّا كثيراً ما نقرأ تثريباً قاسياً على السكاكيّ بأنّه عقّد البلاغة بتقعيد قواعدها، وتفريع ضوابطها، حتّى أمستْ طلاسمَ لا يُقْبِل عليها الذوق، ولا ترتاح لها النّفس؛ فهو بذلك أفسد الذّوق الأدبيّ العام، وكأنّ العلم أمسى أدباً. وكأنّ من خصائص العلم أن لا يكون معقّداً ومعسَّراً. وكأنّ المنطق مجرّد قصيدة من الشعر تُلقَى فيستمتع النّاس بها...

وإنّا نجتزئ من هذه الأحكام القاسية على الرجل بما كتب ناقد معاصر كبير، هو العلامّة شوقي ضيف إذ يقول: «ومما لا ريب فيه أنّ السكاكيّ أفسد مبحث التشبيه بما وضع فيه من هذه الأقسام الكثيرة التي تحوّلتْ به إلى مجموعة كبيرة من الأرقام، وهي أرقام لا تفيد شيئاً في تربية الذوق إلاّ ضروباً من التعقيد والتصعيب، وكأنّنا بإزاء مسائل هندسيّة عسيرة الحلّ، وهي مسائل جلب فيها غيرَ قليلٍ من اصطلاحات المناطقة والمتكلّمين. وكان حريّاً به أن يقتديَ بعبد القاهر في تحليلاته البارعة للتشبيهات المختلفة دون محاولة هذا الحصر العقليّ الدّقيق. وكأنّما لم تعُد المسألة عنده محاولة تفهّم أساليب التشبيهِ والوقوف على

قيمها البلاغيّة، بل أصبحتْ مسألة وضع القواعد والاصطلاحات والتقسيمات». [75]

والحق أنّ شوقي ضيف يجيب عن اعتراضه، ويعتذر لتثريبه عليه، حين استدرك أنّ السكاكي «كأنّما لم تعُد المسألة عنده محاولة تفهّم أساليب التشبيهِ والوقوف على قيمها البلاغيّة، بل أصبحتْ مسألة وضْع القواعد والاصطلاحات والتقسيمات»، فإنْ هو، إذن، إلاّ ذاك!...

ومع ذلك، فإنّا نودّ أن نناقش رأي الدكتور شوقي ضيف القاسي في السكاكيّ، والمتجاوِز في الجرجانيّ، فنقول:

1. إنّا لا نتّفق مع الشيخ في أنّ تحليلات عبد القاهر، هي تحليلات بارعة للتشبيهات التي عرض لها؛ فقد كان يغلب على الرجل، في بعض المواقف، اللّغة التعليميّة فلا يكاد يمتع بلغته إلاّ حين يتمثّل أسلوب الجاحظ فينسج على بعض منواله، وخصوصاً في اصطناع «أفعل التفضيل». وقد رأينا، في بعض هذا البحث، الفرْق بين تحليل الرمّانيّ للاستعارة الواردة في قوله تعالى: (واشْتَعلَ الرأسُ شيباً)، [76] وتحليل الجرجانيّ لها. وإن كنّا ألفينا عبد القاهر يتوقّف لدى هذه الاستعارة القرآنيّة من بعد ذلك في أكثر من مناسبة، ويبدو أنّه وقع في بعض الأطوار تحت طائلة السهو لافتقار عمله إلى منهجيّة صارمة تجنّبه التّكرار، وإلاّ فما علّة تكراره الاستشهاد بهذه الآية خمس مرّاتٍ، على الأقلّ، لغاية واحدة؟ [77]

---

[75] شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص. 302- 303، نشر دار المعارف، القاهرة، ط. 12، (د. ت).

[76] مريم، 4.

[77] لقد كرّر الجرجانيّ القولَ عن الاستعارة في آية الشيب في خمسة مواضع على الأقل من كتابيه الدلائل والأسرار. ينظر دلائل الإعجاز: ص.79، 301، 309، 312؛ وأسرار البلاغة، ص. 310.

2. إنّ ما يذهب إليه شوقي ضيف من تحبيذهِ إتيانَ السكاكيّ ما كان أتى عبد القاهر الجرجاني من قبْله، فيمضي في طريقه، ويسير على نهجه: لم يكن السكاكيّ، في الحقيقة يريده، وما كان له من الجاهلين. ولو اقتنع به لكان قد فعله حقّاً. وكيف نُحمِل مفكّراً أو كاتباً على أن يكتب ما لم يقتنع به؟ ونحن نحمد الله تعالى، على كلّ حال، على أنّ السكاكيّ لم يفعل؛ لأنّ ذلك كان سيُضيّع على الفكر العربيّ الإسلاميّ كتاباً عظيماً لم يكتب مثلُه في بابه. لأنّ عبد القاهر خَلُد بكتابه بفضل تفرّد منهجيّته التي تنهض على تناوُل التداخل بين النحو والبلاغة، وعدم التمييز بينهما إلاّ قليلاً. فلم يزل الجرجاني، طَوالَ الكتاب، يتحدّث عن النحو والبلاغة كندمانيْ جذيمةَ، لا أحَدَ يفترق منهما عن الآخر. ولم يكن من المعقول، على عهد السكّاكي، أن يمضيَ على ما مضى عليه الأوّلون من قبله، من الخلط بين العلمين الاثنين المختلفي الوظيفتين.

3. إنّ ما تمنّاه شوقي ضيف من السكاكيّ ليفعلَه، لأنّه لم يشتغل على نصوص متفرّقة منتقاة كالذين سبقوه، حين قال: «كأنّما لم تعُد المسألة عنده محاولة تفهّم أساليب التشبيهِ والوقوف على قيمها البلاغيّة، بل أصبحتْ مسألة وضْع القواعد والاصطلاحات والتقسيمات»، فإنّا نحمد الله على ذلك أيضاً؛ إذ لو جاء ما تمنّاه العلاّمة شوقي ضيف لكنّا خشِينا أن لا يأتيَ من تلك النصوص التي وقَف عليها الأوائلُ من الإعجازيين والبلاغيّين إلاّ ما كان استهلكه التّكرار، وأبلاه الابتذال؛

وقد ألفينا الأصوليّ البارع سيف الدين أبا الحسن علي بن أبي عليّ بن محمّد الآمدي، يذكر هذه الآية في الاحتجاج لمجازيّة بعض ألفاظ القرآن ردّاً على من يدّعي أنّ القرآن لا يوجد فيه من الألفاظ إلاّ الحقيقيّة. عودوا إلى: الإحكام، في أصول الأحكام، 1. 44، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1405-1985.

حتّى غدت تلك النماذجُ من النصوص لدى الرّمّانيّ والخطابيّ والجرجانيّ والباقلانيّ كـ«زيد قائم» لدى النحاة. وسنضرب أمثلة على تلك النصوص المعياريّة التي أوردها جميع البلاغيّين، مثل ورودهم جميعاً آية التّحدّي في قوله تعالى: (قل لئنِ اجتمعتِ الإنسُ والجنُّ على أن يأتُوا بمثْل هذا القرآنِ لا يأتُون بمثلِه ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيراً)، في المكان المناسب من هذا الكتاب. بل إنّ الجرجاني ذكر هذه الآيةَ في «الرسالة الشافية»، وفي «دلائل الإعجاز». كما نجد الجرجاني يكرّر ذكْرَ آياتٍ أخرى في العملَين. بل يتكرّر القول لديه عن النّصّ المعياريّ الواحد مرّاتٍ مختلفةً في كتاب واحد، كما كنّا رأينا في آية الشيب.

4. إنّا نرى أنّ السّكاكيّ تأمّل أعمال الذين سبقوه، غالباً، ومنها أعمال عبد القاهر، (كما يجب أن يكون الزمخشريّ تأمّل الأعمال البلاغيّة لِمن سبَقوه فأضاف إليها، وزادها صقلاً وتنضيراً في تفسيره «الكشّاف»، ومنهم الإعجازيّون، وفي طليعتهم الباقلاّني وعبد القاهر الجرجانيّ)، فرأى أنّ هناك شيئاً ما لم يشتغلوا به، فلم يقولوه؛ فهم عالجوا الظّاهرة البلاغيّة من موقعها الأدبيّ فحسب، أي لم يجاوزوا مرحلة التّطبيقات على النّصوص الأدبيّة التي كانوا ينتقونها انتقاءً، لا من موقعها العلميّ القائم على الممارسة النظريّة.

5. وكنّا لاحظنا، في بعض هذا البحث، أنّ الغربيّين، وشيخَهم أرسطو، إنّما يتناولون البلاغة من موقعها الفلسفيّ المنطقيّ قبل كلّ شيء، فلا يكاد يخوض فيها إلاّ الفلاسفة وعمالقة الفكر، في حين أنّ الشأن لدينا نحن العربَ يختلف اختلافاً كبيراً، إذ لا يكاد يتناول تأسيسات هذا العلم إلاّ الأدباءُ على ما في أدواتهم الإجرائيّة من إقصار

بحكم طبيعة الاختصاص، ولذلك نجد الذين سبقوا السكاكيّ مثل الرمّانيّ (وإن كان الرماني توقّف لدى مكوّنات بلاغيّة فاجتهد في تعريفها وتفريعها معاً) والخطّابي، والجرجاني، والزمخشريّ يجنحون نحو التّطبيقات على الآيات القرآنيّة أساساً، فيحاولون استخراج ما فيها من مكامن الجمال الفنّيّ العظيم، مركّزين خصوصاً على الكناية والمجاز، والتشبيهات والاستعارات.

6. كأنّما علم البلاغة عند العرب وُلد في غير حِجْره الطّبيعيّ فتلقّفه الأدباء، وأعرض عنه الفلاسفة، ليس إلاّ. وكان من الأَولى أن يطوّر هذا العلمَ الفلاسفةُ المسلمون بحكم أنّ الفيلسوف أمبيدوكل (Empédocle)، وبعده أرسطو، هما الفيلسوفان اللذان أسّسا قواعد هذا العلم من منطلق فلسفي منطقي، لا من منطلق أدبيّ جماليّ، منذ قريب من خمسة وعشرين قرناً.

7. إنّ الذين سبقوا السكاكيّ من الأدباء، واللّغويّين البلاغيّين، كانت كتاباتُهم انتقائيّةً، ولم تتناول قطّ نصّاً قرآنيّاً أو شعريّاً، تناوُلاً شاملاً كاملاً فتحلّله بتطبيق قواعد البلاغة عليه، فكان من العسير على منطقيّ من العلماء أن يمضيَ في طريقٍ لم يُرْسمْ، من الوجهتين المعرفيّة والمنهجيّة معاً، على النحو الذي يُسارُ عليه، ويُستند إليه.

8. إنّه لَحُكْم قاسٍ أن يُتَّهَم السكاكيّ بأنّه « أفسد مبحث التشبيه بما وضع فيه من هذه الأقسام الكثيرة التي تحوّلتْ به إلى مجموعة كبيرة من الأرقام، وهي أرقام لا تفيد شيئاً في تربية الذوق إلاّ ضروباً من التعقيد والتصعيب»؛ فهو لم يُفسد، في حقيقة الأمر، شيئاً؛ ولكنّه حاول أن ينظّر تنظير العالِم، فكان لا مناص من ركوب

الصّعب، والوقوع في التعقيد والتّشديد. ولو سلّمْنا بمثل هذا الرأي لكان النحو العربيّ كلّه فساداً في فساد، ولكان الزمخشري، وابن هشام، ومن قبلهما، ومن بعدهما، من علماء النحو يقعون تحت دائرة إفساد العربيّة بعدم ترْك الناس يتلقّونها على السليقة، ويتعلّمونها عن طريق حِفظ نصوصها، دون التِجاءِ إلى هذا الإعراب الثقيل، وإلى هذه التخريجات المعتاصة على المتعلّمين.

والذي يعود إلى كتب الأصوليّين يندهش لقوّة عقول هؤلاء، وقدرتهم على التقسيم والتفريع. ولم يكن المنطقيّ أبو يعقوب يوسف السكاكيّ إلاّ أحَد هؤلاء، فلم يبدِ براعته في علم الأصول، ولكنّه أبداها في علم البلاغة.

9. يبدو أنّه لا مناص من التمييز بين أمرين اثنين مختلفين: أحدهما أنّ تلقّي النصوص الأدبيّة الرفيعة يفضي إلى صقْل المواهب، وتفصّح الألسنة، وتفحّل الأسلوب لِمَن يُدفعون إلى حفْظها والإلمام بها، حقّاً. وإنّ الذين يأتون ذلك لَيتعلّمون النحو وبلاغة الكلام عن طريق الإلمام بتلك النّصوص على السليقة، ولا سيّما إذا حفظوا منها مقداراً صالحاً. غير أنّ ذلك، إذا حدث في الأطوار النادرة، يجعل منهم أدباءَ لا علماء، ولا مناصَ لهم من تعلّم النّظريّات النحويّة والبلاغيّة لمعرفة عِلل ورود الكلام على نحو معيّن، ولم يرد على نحو معيّنٍ آخر...

10. إنّا بمجرّد أن نُمَوْضِعَ البلاغةَ في موضعها الطّبيعيّ الذي نشأتْ فيه، وهو الفلسفة والمنطق، نسلّم بتعقيدات السكاكيّ وتفريعاته النظريّة. والنّاس بعدُ ليسوا مُكْرَهين على أن يعودوا إلى «مفتاح العلوم» ليقعوا في المحظور؛ فهم أحرارٌ في أن يُدارِسوا النّصوص الأدبيّة الرّفيعة

ويعلَقوها، إن أقبلوا على الأدب وعزفوا عن العلم؛ فهي أجدى عليهم، وهي أنفعُ لهم من أن يتعلّقوا ببلاغة تنهض على التقعيد والتنظير؛ فذلك شأن متروك للعلماء من أولي الاختصاص. فكما أنّه ليس كلّ متعلّم بقادر على أن يقرأ «الخصائص» لابن جنّي، و«مغْني اللّبيب» لابن هشام في حقل النحو، فإنّه ليس كلّ متعلّم بمستطيع أن يحذق ما أورده السكاكيّ في «مفتاح العلوم» في حقل البلاغة...

11. إنّ هذا الدفاع الذي دافعْنا به عن عمل السكاكيّ، إنّما قام على خلفيّة اقتناعنا بفلسفيّة البلاغة من حيث هي مجموعة من النظريّات، لا أنّها مجموعة من النّصوص المنتقاة يقع عليها التّعليق انطلاقاً من الذوق أو الانطباع في قراءتها. وربما يكمن الإشكال في أنّ البلاغة من حيث هي وسيلة تقوم على نظريّة تنتمي إلى الفلسفة، ومن حيث هي غاية أو مجال، تفزَع إلى النّصوص الأدبيّة الرّفيعة لتعالجها بالتحليل المعياريّ الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل.

فلكمْ قسا الناس على السكاكيّ في هذا الزمان الذي زهدوا فيه عن تحصيل العلم، والجنوح للقشور،؛ حتّى لكأنّه اقترف إثماً كبيراً! وإنّ الرجل، في الحقيقة، لم يزد على أن أعاد البلاغة إلى حِضنها الأوّل الذي نشأتْ فيه، وهو المنطق والفلسفة، فقعّدها انطلاقاً ممّا فعل الذين اهتدَوْا إلى تأسيسها قبله وهم الإغريق، قبل العرب بزهاء عشرة قرون؛ فهل هو في ذلك من المُلِيمِين؟

يبقى أن نقرّر أنّ السكاكيّ، وهو ينظّر لبعض قضايا البلاغة مثل البيان، نُلفيه ينطلق من بعض تعريفات أرسطو، كما زعمنا ذلك عن عبد القاهر الجرجاني حين عرّف المجاز الذي أخذ بعض تعريفه، هو أيضاً،

من أرسطو، فيما تبيّن لنا، نحن على الأقلّ، من خلال مقارنة التعريفين الاثنين.[78] ومن دلائل تأثير أرسطو في السكاكيّ أنّه حين يتحدّث عن البيان، يقول: «وإذا عرفتَ أنّ إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتّى إلاّ في الدّلالات العقليّة، وهي الانتقال من معنىً إلى معنىً بسبب علاقةٍ بينهما، كلزوم أحدهما الآخَرَ بوجه من الوجوه، ظهر لك أنّ علمَ البيان مرجعُه اعتبار الملازمات بين المعاني».[79]

ولو تأمّلنا كلام السكاكيّ المسطّر تحته وقارنّاه بقول أرسطو وهو يعرّف المجاز (La métaphore) قائلاً: «فهو إمّا انتقال إلى شيء لاسمٍ يتعيّن عنه [وجود] اسم آخر، وإمّا انتقال من جنس إلى نوع، أو من نوع إلى جنس، وإمّا من نوع إلى نوع آخر، أو بحسَب عَلاقة المماثلة»،[80] لرأينا أنّه يوجَد شبَهٌ بين التعريفين الاثنين، ممّا يدلّ على تعويل السكاكيّ على ترجمة الشعريّات لأرسطو، غالباً، مثل اصطناع «النّقل»، و«العلاقة»، في تعريفه.[81]

وكلّ ما في الأمر أنّ السكاكيّ غيّر المصطلح فأبدل الجنس والنوع باللازم والملزوم. وعلى أنّ نظريّة أرسطو في تنويعه بين علاقات الجنس بالنوع، والنوع بالجنس، والنوع بالنوع، قد لا تخلو من بعض

---

[78] ينظر عبد الملك مرتاض، الصورة الأدبيّة: الماهيّة والوظيفة، في علامات، جدّة، عدد 22، ديسمبر 1996، ص. 177- 212.

[79] السكاكيّ، مفتاح العلوم، ص.330. ضبطه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987، ط.2.

[80] ترجمنا هذا عن المفكّر الفرنسيّ پول ريكور (Paul Ricœur) ونصّ ترجمته لأرسطو:

[81] لم يرد لفظ «علاقة» في ترجمة الأستاذ عبد الرحمن بدويّ الذي ترجم ما ترجمناه نحن: «والمجاز نقل اسم يدلّ على شيء إلى شيء آخر: والنقل يتمّ إمّا من جنس إلى نوع، او من نوع الى جنس، او من نوع الى نوع أو بحسب التّمثيل» (بدوي، فن الشعر، لأرسطو، ص.58). والحقّ انّ الأستاذ بدويّ نبَذ لفظ «العلاقة» الوارد في نصّ أرسطو، وفي تعريف السكاكي، فلم يذكره. وقد ورد لفظ «العلاقة» في ترجمتنا لأنّ النّصّ الفرنسيّ هو: «Ou d'après le rapport d'analogie (...)». فلفظ «العلاقة» إذن موجود في الأصل الغربيّ، وهو موجود في تعريف السكاكيّ.

الغموض، وربما الاضطراب. وإنّ الأمثلة التي جاء بها ليست واضحة ولا مُقنِعة، لأنّ قول أحدنا مادحاً شخصاً طيّباً: «نهض بآلاف الأعمال الجليلة»، على أساس أنّ هذه الآلاف هي جنس (والجنس أعمّ من النوع، كما هو معروف) يشتمل على معنى الكثير، يحتاج إلى تبرير أشدّ صرامة لكي يقوم؛ ذلك بأنّ هذه «الآلاف» (إذا قال قائل: أنا أملك آلاف الدنانير، وهو يملك، في الحقيقة، الملايين) قد تغتدي غيرَ حاملةٍ لمعنى الكثرة بالقياس إلى ما معها، بل معناها في المثال الذي ذكرْنا القلّة القليلة، بالقياس إلى الملايين، بلْهَ الملايير. وأمّا ما يمثّل به أرسطو بقوله: «ها هنا توقّفتْ سفينتي»، وأنّ التوقّف جنس، والإرساء نوع، لأنّ هذا الإرساءَ ضرْبٌ من التوقّف، فإنّ ذلك قد يصطدم ببعض الصعوبات لدى تطبيق هذه النظريّة؛ إذ لو قال قائل: «ها هنا عدا جَوادي»، لاضطرب أمر هذا الجنس مع النوع، أو هذا النوع مع الجنس، إذ من الصعوبة بمكان تحديد الدّلالات المتفاوتة لمعاني عدا، وركض، وجرى، وشدّ، وسبق، وخصوصاً بين المعاني الثلاثة الأولى. فأيّها، إذن، الجنس؟ وأيّها النوع؟ ولا يقال إلاّ نحو ذلك في القوّة والشّدّة والبطش، ونحوها، وهذا كثير... فما جاء به أرسطو أمثلة لشرح علاقات الجنس مع النوع لا يعني، في رأينا، شأناً يقع عليه الاتّفاق...

ويبدو أنّ الفيلسوف يحتاج إلى حسّ لغويّ لطيف، لكي ينظّر لمعاني الألفاظ!...

ولعلّ من أجل ذلك غيّر السكّاكيّ المصطلح فأطلق عليه «اللازم والملزوم»، و«الملزوم واللازم»، وأنّ الانتقال قد يكون من لازم إلى ملزوم، كما قد يكون من ملزوم إلى لازم «كما تقول: رعَينا غيثاً، والمراد لازمه

وهو النبْت». [82] فالنّبت هو الذي يلزم عن الغيث، إذ لا يجوز أن يوجد نبتٌ بلا ماء. وربما يطلق على لفظ «الغيث» المستعمل مجازاً في هذا الكلام، في لغة أرسطو: «الجنس»، لأنّ الغيث هنا اسم يدلّ على شيء إلى شيء آخر، كما في تعريفه للمجاز، فانتقل الغيث، إذن، من معناه المعروف إلى الدّلالة على شيء جديد وهو النبات...

وقد أنشأ السكاكيّ مجموعة من المصطلحات الجديدة في البلاغة، وبها نظّر للقضايا البلاغيّة تنظيراً قائماً على المنطق والدّقّة، يقول مثلاً عن الكناية: «وإنّ الكناية يُنتقَلُ فيها من اللازم إلى الملزوم، كما تقول: فلان طويل النجاد، [83] والمراد طول القامة الذي هو ملزومُ طول النجاد، فلا يُصار إلى جعْل النجاد طويلاً أو قصيراً، لا لكون القامة طويلةً أو قصيرة، فلا علينا أن نتّخذهما أصلين». [84]

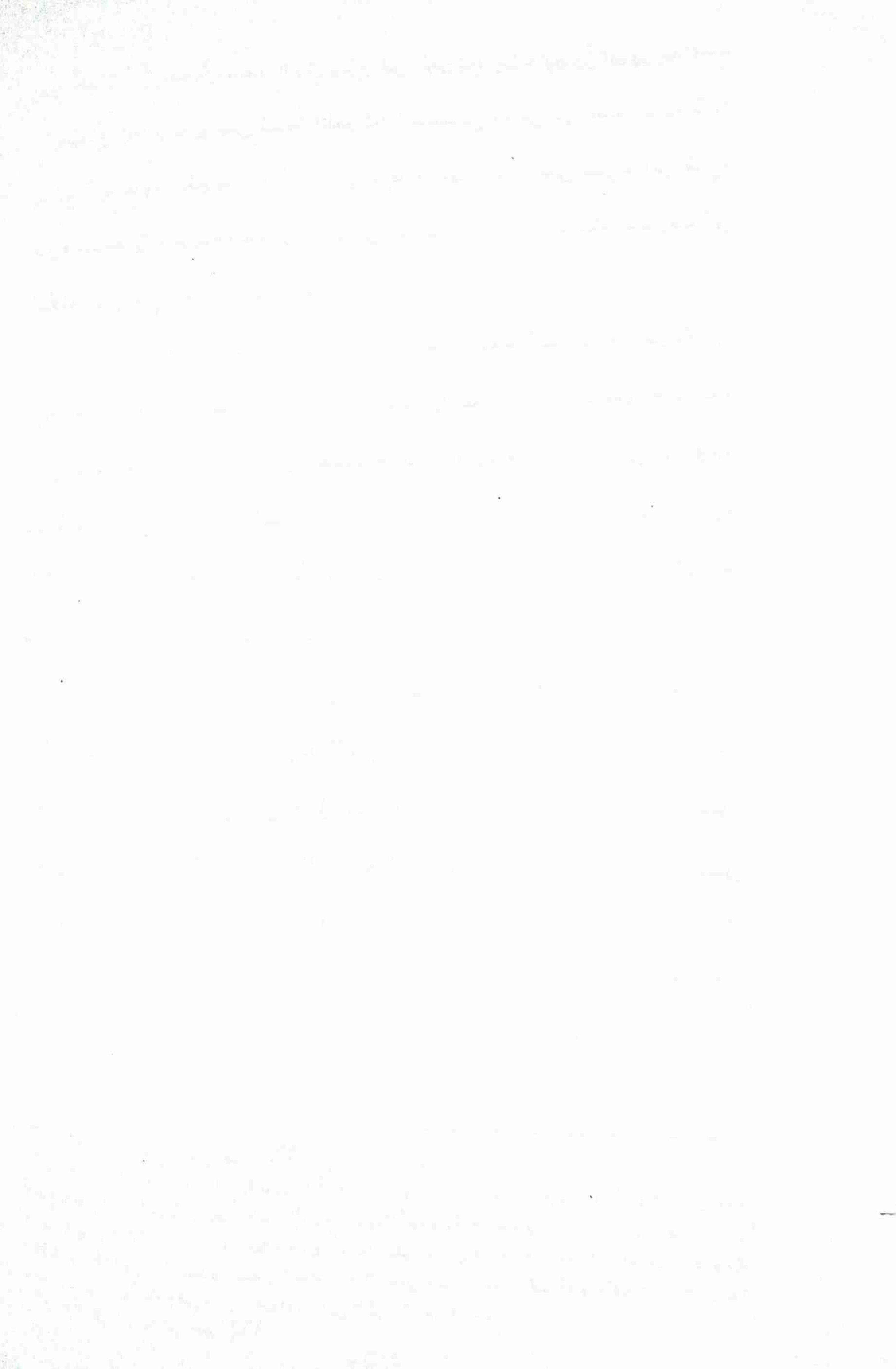
وكذلك نجد السكاكيّ ينظّر لمكوّنات البلاغة بالطّريقة التي ينظّر بها العلماء الأوربيون لهذا العلم، فهو حين يذكر المثال لا ليحلّله جماليّاً وفنيّاً، ولكن من أجل توضيح فكرة التعريف ومكوّناتها النظريّة، ليقعَ الانطلاق منها إلى التحليلات التطبيقيّة لمن شاء أن ينهض بذلك من جميل الكلام، وبديع البيان.

---

[82] السكاكي، مفتاح العلوم، ص، 330،

[83] نلاحظ أنّ قول الخنساء في أخيها صخر ابتذله البلاغيّون فردّدوه في القديم والحديث. والحقّ أنّ هذه السيرة تكثر لدى الغربيّين أيضاً حيث إنّا نجد سيمَائيِّيهِم، في معظمهم، حين يتحدّثون عن عنصر المؤشّر لا يردّدون إلاّ قولهم: «لا نار بلا دخان»... وذلك على أساس أنّ الدّخان معلول لعلّة النّار، فهو في الحقيقة مماثِل لها، إن شئت مع بعض التجاوز. إذ الدخان سمة حاضرة بصريّة شميّة، تدلّ على سمة غائبة هي علّة وجودها، وهي النّار المشتعلة، والتي لا تُرى إلاّ من قريب...

[84] السكاكي، م. م. س.، ص. 331.



الفصل الثاني

أثر القرآن في تأسيس نظريّة البلاغة



أولاً. أثر النحو القرآنيّ في تأسيس البلاغة

الثقافة الإسلاميّةُ كلُّها مَدينةٌ للقرآن العظيم، في انطلاقتها الكبرى منه، وفي صُدورها عنه، وضَرَبَانِها فيه، وتمثُّلِها له. فكما وجَد فيه النّحاةُ ضالّتَهم في تأسيس قواعد النحو، وأعْنَتوا أنفسَهم إعناتاً شديداً حتّى تكونَ قواعدُه مطابقةً للتركيب القرآنيّ، فهالهم أن يصادفوا في القرآن بعض الألفاظ منصوبةً دون عاملِ نصْبٍ مذكور، وهو ما انطلقوا منه أصلاً في تأسيس النظريّة النحويّة، فانتهَوْا إلى أنّ النصبَ يكون على المدح، كما قد يكون على الذمّ، [85] واستراحوا! ويتسرّب الضعف إلى بعض هذه التخريجات النحويّة حين تغتدي معياريّة لا تختلف بين كلام وكلام، فتقديرهم للناصب في قوله تعالى: (والمقيمينَ الصلّوةَ) على أنّه «أعني» غير مقبول، ويكاد يستميز بسوء الأدب مع كلام الله! إذْ ما دام وقَع الاتّفاق بين جمهور النحاة على أنّه منصوبٌ على المدح، فكان من الأَولى تقديرُ العامل تقديراً يتلاءم مع قدسيّة الله سبحانه وتعالى، وأدبيّات النَّظْم القرآني الكريم، كأنْ يكون: «نبارك»

---

[85] فمن الأمثلة على نصب الذمّ قراءة عاصم لقوله تعالى: (وامرأتُه حمّالةَ الحطب) (المَسد، الآية 4). في حين قرأ الجمهور بالضمّ على أنّ «حمّالة» خبر «وامرأتُه». وأمّا ما نُصب على المدح فقوله تعالى: (لكنِ الرّاسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أُنزِل إليك وما أُنزل من قبلك والمُقيمينَ الصلاة) (سورة النساء، من الآية 162). وإذا كان الحسن ومالك بن دينار، والجحدري، وعيسى الثقفيّ (ينظر الزمخشري، «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل، في وجوه التّأويل»، 1. 590) قرءوا (والمقيمُون) بالرفع على العطف على قوله: (الراسخون)، فإنّ جمهور القرّاء قرءوا هذا الحرف بالنّصب على المدح، وتقدير النصب عند النحاة «وأعني المقيمين». ولم نرَ أخطل من هذا التقدير، ولا أبرد، ولا أسخف، وذلك على الرغم من تسليمنا بتوسّع العرب في نصب الأسماء والمصادر، ولا سيّما في مواضع الاختصاص! فكلّ هذا الطّفوح البيانيّ الذي نشأ عن توتير النظام النحويّ وتكسير رتابته باصطناع النّصب حيث كان ينتظر اصطناع الضّم، جاء إليه النحاة فاختزلوه في «وأعني»! ومن عجب أنّ المفسّرين يرون أنّ هذا الحرف «نُصب على المدح لبيان فضل الصلاة» (الزمخشري، م. س.)، وسكتوا عن علّة رجوع الكلام في هذه الآية إلى أصل الرفع بعد (والمقيمين الصلّوةَ)، فكان: (والمؤتون الزكاةَ والمؤمنون بالله واليوم الآخرِ أولئك سنُؤْتيهم أجراً عظيما). فكأنّ الفضل للصّلاة وحده في اركان الإسلام، ولو كان الأمر كذلك، لَما قاتل أبو بكر العربَ في حروب الرّدّة، حين امتنعتْ عن تأدية الزكاة، ولم تمتنع عن أداء الصّلاة...

(والمبارَكة القائمة على تعظيم اسم الجلالة (استعمال ضمير المتكلّم في حال الجمع) لغة القرآن نفسه إذ يقول: (سبْحَنَ الذي أسْرَى بعبدِه ليلاً من المسجدِ الحرامِ إلى المسجدِ الأقصى الذي بارَكنا حَوْله لِنُرِيَهُ من آياتنا).[86]

كما اضطرب المفسّرون والنحاة في تخريج قوله تعالى: (إنّ هذانِ لَساحران يُريدانِ أن يُخْرِجاكم من أرضكم)[87] اضطراباً شديداً.

والحقّ أنّا تأمّلنا هذه المسألة اللّطيفة فبدا لنا أنّه يوجَد في الأسْلَبَة العربيّة، وفي طليعتِها النسْجُ القرآني الْمُعْجِز، ما نطلق عليه نحن: «النحو الإيقاعيّ»، ذلك بأنّ جماليّة الأسْلَبة العربيّة تنهض، من ضمن ما تنهض عليه، على الإيلاع بالإيقاع الجماليّ للتّأثير في المتلقّي، وأسْر وجدانه، وإلاّ لَما جاء الشعر قائماً في إيقاعات معلومة. والقرآن عربيّ. ونزل على نبيّ عربيّ. ثمّ نزل في قوم هو أفصح النّاس وأشدُّه عارضةً، وأكثرهُ تحكّماً في أساليب البلاغة، وأَكْلَفُهُ تصرُّفاً في ضروب البيان. ولذلك حين يكون لفظٌ منوَّنٌ فيجاور لفظاً آخرَ غيرَ منوّنٍ في أصل التعليل النحويّ، لا ينتَسِج عليه الكلام، ولكنّه ينتسج على جماليّة الإيقاع، وما ذلكم إلاّ كما ورد في القرآن الكريم: (إنّ هذانِ، لَساحرانِ، يُريدان) فلو قيل على أصل

---

[86] الإسراء، من الآية الأولى.

[87] طه، من الآية 63. هذا وقد اختلف القرّاء اختلافاً شديداً في قراءة هذه الآية، كما ذكر ذلك القرطبيّ لدى تفسيره إيّاها، بحيث قُرئت: (إنّ هذين لساحران) وفق الإعراب، ولكن بالاختلاف مع المصحف؛ ومنهم من قرأها: (إنْ هذانِ لساحران)، وهذه القراءة، كما يقرر القرطبيّ وافقت المصحف وسلِمت من فساد الإعراب (ومعناها إنْ هذان إلاّ ساحران). في حين أنّ القراءة الثالثة، وهي قراءة المدنيّين والكوفيين، هي المشهورة، وهي: (إنّ هذانِ لساحرانِ)، وهي التي وافقت المصحف، وخالفت الإعراب. والأشهر أنّ بعض العرب كانوا يرفعون المثنى المنصوب، وهم بلحرث بن كعب، ومن جملة ما استُشهِد على هذا قول الشاعر:

إنّ أبَاها وأبَا أباها   قد بلغا في المجد غايتاها

(ينظر تفسير القرطبي، 11. 215، دار الكتب العلميّة، بيروت؛ والزمخشري، م. م. س.، 3. 72؛ وابن هشام، مغني اللّبيب، عن كتب الأعاريب، 1. 38.

الإعراب: «إنّ هذين لساحران يريدان» لوقع كسْرٌ في النظام الإيقاعيّ الداخليّ (يقوم نسج القرآن على الإيقاعين الداخليّ والخارجيّ جميعاً)، ولَوَقع إيذاءٌ للأذن العربيّة التي تهوَى انسجام الإيقاع في الكلام.

ولا يقال إلاّ نحو ذلك في قوله تعالى: (إنّا أعْتَدْنا للكافرين سلاسِلاً، وأغلالاً، وسعيراً) [88]، إذْ حين يكون نسْجُ الكلام عاديّاً وبسيطاً يقال: «سلاسلَ، وأغلالاً، وسعيراً». غير أنّ هذا الكسْر الصوتيّ الذي يحدث بتغيير آخر «سلاسلا» ليَغتدِيَ «سلاسلَ» لا يُفْضي إلى تشكيل جماليّة الإيقاع، فينقص التّأثير الفنّيّ لدى المتلقّي العربيّ. ولقد يعني ذلك أنّ الوظيفة الجماليّة (الإيقاعيّة) في مثل هذه النسوج الطّافحة بالبيان الآسِر، تأتي قبل الوظيفة النحويّة التي لا يعنيها جماليّة الإيقاع، ولا تأثير ذلك في المتلقّي. والقرآن إعجازُه، بالإضافة إلى الإخبار بالغيب، ومسائل أخرى لطيفة، هو إبداع للغة العربيّة والتّصرّف فيها، والتّفنّن في نسْجها، إلى حدّ الإدهاش. فاللّغة القرآنيّة هي في نفسها معجزة. فلا يوجد أيّ نصّ في اللّغة العربيّة يستطيع أن يتعلّق بها، ولا حتى أن يقاربَها!...

ولا يقال إلاّ بعض ذلك أيضاً في قوله: (ويُطَافُ عليهِمْ بآنيَةٍ من فِضّةٍ وأكوابٍ كانتْ قواريراً). [89] فالبنية الإيقاعيّة القرآنيّة في سورة الإنسان تقوم على إيقاع: «إيرَا» فكيف يمكن، من الوجهة الجماليّة، قطْعُ هذا الإيقاع بتحويل وجهته إلى غير ذلك؟ والقرآن كما يبدع اللّغة الآسرة، فكان ينبغي للنحاة العرب أن يُبْدعوا هم أيضاً نحواً يجاريه.

ولعلّ ما يستشهد به النحاة من قول الشاعر العربيّ القديم:

إنّ أبَاها، وأبَا أباها   قد بلغَا في المجد غايتَاها

---

[88] الإنسان، الآية 4.

[89] الإنسان، الآية 15.

وانه من قول بعض قبيلة بلحرث بن كعب التي كانت تنصب في كلامها كلّ شيء، قد لا يعني شيئاً كثيراً؛ فالمسألة هنا، فيما يبدو لنا، هي توظيف جماليّ للّفظ والصوت والإيقاع جميعاً، إذ لو قال هذا القائل المشكوكُ فيه، ولم يُذْكَرْه منظّرُو النحوِ العربيّ باسمه، على كلّ حال:

إنّ أباها وأبا أبيها قد بلغا في المجد غايتَه

لانكَسَرَ الوزنُ والإيقاع معاً انكساراً بشِعاً، ولذهب منه هذا الرُّواء الذي ورد عليه في الرواية الشاذّة المتداولة بين النحاة: فهو هنا يعدم كلّ ما في الرواية الشاذّة، الجميلة الإيقاع، التي جلّلته. ويخيّل إلينا أنّ تلك التركيبة هي من عبثِ بعض ظرفاء الأعراب باللّغة على الرغم من أنّ النحاة العرب الأقدمين يزعمون أنّ الأعراب كانوا ينطقون العربيّة على السليقة، ولم يكن من السهل على أعرابيّ قحّ أن يمرُقَ من شِنْشِنَته... وأيّاً ما يكنِ الشأن، فإنّ المسألة ليست نحويّة، ولكنّها إيقاعيّة جماليّة. لقد لعب هذا الشاعر بالصوت واللّغة فجاء بالطريف البديع.

وقد ثبت في الحديث أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال لإحدى نسائه: «ليت شعري أيّتُكُنّ صاحبةُ الجمل الأدْبَب، تخرجُ فتنبَحُها كلاب الحوأَب».[90]

وقد علّق ابن منظور على نصّ هذا الحديث فقال: «فإنّما أراد الأدَبّ، فأظهر التّضعيف، وأراد الأدبّ، وهو الكثيرُ الوبرِ (...) ليوازنَ به الحوأب».[91]

[90] أورد هذا الحديث ابن الجوزي في غريب الحديث، ج 1، ص 319، بنص: «ليت شعري أيتُكُنّ صاحبة الجمل الأدْبَب، ينبَحها كلابُ الحوأَب»، والأدْبب: هو إظهار لتضعيف: «الأدَبّ»، وهو الجمل الكثير الوبَر. ينظر أيضا ابن منظور، لسان العرب، دبب.

إنّ مثل هذه الاستعمالات القرآنيّة العجيبة، والتي كثيراً ما تخرج عمّا أسّس النحاة من قواعد تقوم، قبل كلّ شيء، على جمل معياريّة بسيطة كمجيء الفعل ثم الفاعل ثمّ المفعول، أو الخبر ثمّ المبتدأ، أو شبه الجملة في محلّ الرفع ليتلوَه المبتدأ المؤخّر... في حين أنّ المتحدّث البليغ يتصرّف في نسْج اللّغة فيقدّم ويؤخّر، ويجاري ويوتّر، فما القول في القرآن الذي كثيراً ما ينزاح بأسلوبه فيتفنّن في نسْج اللّغة فيخرج عن سنن النحو البسيط، وبِنَى الجُمل العربيّة المركّبة على الطريقة المعياريّة فينزاح عنها انزياحاً...

إنّ تلك البحوث النحويّة التي نهض بها العلماء انطلاقاً من القرن الثاني للهجرة كثيراً ما كانت، ولا تبرح، تضطرب من حول النّصّ القرآني الكريم. ولا تسأل عن مئات الاستشهادات التي كان النحاة يستشهدون بها من آيات القرآن انطلاقاً من سيبويه إلى ابن هشام، إلى عصرنا هذا ليؤسّسوا بها قضيّة نحويّة، أو ليُثبتوا بها صحّة قاعدة من قواعدهم!...

ثانياً. ظهور المسألة الإعجازيّة قبل ظهور البلاغة

ربما تكون أمُّ آيات الإعجاز والتحدّي، وهي قوله تعالى: (قُل: لو اجتمعتِ الإنسُ والجنّ على أن يأتوا بمِثْل هذا القرآنِ لا يأتون بمِثْله ولو كان بعضُهُم لبعضٍ ظهيراً)[92] هي المنطلَقَ المركزيَّ للمساءلة عن سرّ الإعجاز القرآني من وجهة، وهي إعلان ميلاد البلاغة العربيّة من وجهة أخرى. ذلك بأنّ الدّفاع عن إعجازيّة القرآن انطلق من الأسلوبيّة والبلاغة،

---

[91] ابن منظور، لسان العرب، دبب. وينظر ابن كثير، البداية والنهاية، 7. 97.

[92] الإسراء، الآية: 88.

أو قل من وصف جماليّة النّصّ القرآنيّ. كما تعدّ هذه الآيةُ المرتكزَ الذي عليه نُسِجت الأسبابُ التي مَنعت العرب من أن يأتوا بسُورة من مثله ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيراً. ثمّ وقع البحث في آيات الإعجاز الأخرى مثل قوله تعالى: (وإن كنتم في رَيبٍ ممّا نزّلنا على عبدنا فأتُوا بسُورةٍ مِن مِثْلِهِ، وادعُوا شهداءَكم من دونِ اللّه إن كنتم صادقين. فإن لم تفعلوا، ولن تفعلوا، فاتّقُوا النّارَ التي وَقُودُها النّاسُ والحِجارةُ، أُعِدَّتْ للكافرين).[93] وقوله تعالى: (أمْ يقولون: افْتراهُ!؟ قل: فأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ! وادْعُوا مَنِ استطعتُم من دون اللّه إن كنتم صادقين).[94]

لم يكن شيءٌ أحبَّ إلى نفوس العرب، ولا أدعَى إلى الفخر في الْمَقامات، ولا أهوى إلى قلوبهم في المواقف، ولا أعزَّ لديهم في الْمَآقِط، من أن ينهض الرجلُ منهم فيخطُبَ فيسحرَ السامعين، ويتحدّث فيأسر المتلقّين؛ وذلك بما أُوتِيَه من فصاحة اللّسان، ورباطة الْجَنَان. وكانوا يتفاخرون بأن يكون منهم خطباء، كما يتفاخرون بأن يكون منهم شعراء.[95] كما كانت القبائل تحتفل احتفالاً عظيماً حين ينبغ فيها شاعر من الشعراء، فكانوا يُقيمون الأفراح، ويُطعمون الطّعام، ويتغنّى النّساء، ويلعب الولدان، ويتسابق الرجال على الخيل احتفاء بتلك المناسبة العظيمة.[96] وكانوا، من أجل ذلك، يرَون أن ليس من قوم على الأرض هم أفصح منهم لساناً، ولا أقدر على تنميق الكلام، ولا على زَخْرفَة القول، ولا على التّفنّن في فنون البيان، منهم. وربما كانوا في ذلك صادقين.

---

[93] البقرة، الآيتان: 23- 24.
[94] سورة هود، الآية: 13.
[95] ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، 1.
[96] ينظر ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، 1.

فلمّا أنزل الله القرآنَ على نبيّه محمد عليه الصلاة والسلام، هالَهم نصُّه، وأدهشهم نظْمُه، فضيّق عليهم الخناق، بما بهرهم به من بيانه الآسِر، ونسْجه الساحر، فكابَرُوا في ذلك وغالَوْا في المكابرة، وعاندوا ولَجّوا في المعانَدة، تحت أشكال مختلفة من التصرّفات الدّالّة على التجبّر والصّلَف. لكن القرآن تحدّاهم أن يأتوا بمثله، حين كذّبوا الرسالة، وأنكروا أن يكون نصّه من عند الله تعالى. فكانوا لا يزالون يزعمون إنْ هذا القرآنُ إلاّ سِحرٌ مُفتَرىً، وأنّه لا يعدو أن يكون من عند محمّد زوّره في نفسه وصاغه، وزخرفه في قريحته فقالَه؛ فلمّا ذهبوا ذلك المذهب، وأرجفوا في ذلك المزعم، سايرهم القرآن على مَزْعَمهم، وأنّه إذا كان مُفترىً، كما يزعمون، فما لهم لا يأتون بمثله ومحمّدٌ عربيّ مثلُهم، وقد وُلد فيهم ونشأ بينهم، وأنّه ما دام من قول البشر فما الحوائل التي تحول بينهم وبين الإتيانِ بمثله: مفترىً، أو صادقاً؟! وهنا يقع التحدّي الأكبر، والتعجيز الأعظم. فقد عجزوا عجْزا مطلقاً عن أن يأتوا بكلامٍ مثلِه على الرغم من أنّهم كانوا قوماً فصحاء أبْيناء، لَسِنِينَ بلغاء؛ كما كانوا في الوقتِ نفسِه خَصِمِينَ لُدّاً عُنُداً.

إنّ الفِرق الإسلاميّة حين تكاثرت في القرنين الثالث والرابع للهجرة، واحتدّت شوكة المتكلّمين، واشتدّت احتجاجات المعتزلة وكلّ أولي العقل والحِجَاج، وظهر أمر الأشاعرة واشتهر على يد أبي الحسن علي الأشعريّ (260- 324) الذي ابتدأ معتزليّاً، ثمّ انتهى أشعريّاً، (ولعلّ كتابه «مقالات الإسلاميّين» أن يكون من أروع ما كتب في بابه)؛ فأفضى ذلك كلُّه إلى ازدهار الفكر، وتوافُر شيء كثير من حريّة الرأي: هنالكَ خاض النّاس في المسألة الإعجازيّة بحقٍّ وباطل، وبباطلٍ

أكثر من الحقّ؛ منهم الرّواندي في كتابه «الدّامغ» فغار العلماءُ المعتدلون على ما آل إليه أمر الطّاعنين في النبوّة والإعجاز، ومنهم الفرّاء، أبو زكرياء يحيى بن زيّاد الديلميّ، الكوفيّ (زهاء 761- 822)، تلميذ الكسائيّ ومؤدّب ابني المأمون الذي يعدّ كتابه «معاني القرآن» من أوائل الكتب التي تحاول التفسير اللّغويّ والنحويّ للنصّ القرآني. ومنهم ابن قتيبة الذي ظهر له كتاب «تأويل مشكل القرآن»، ومنهم أبو عثمان الجاحظ الذي ظهر له كتاب: «الحجّة في تثبيت النبوّة»، و«نظْم القرآن».[97] وعلى الرغم من أنّ الكتاب الأخير ضائع، وأنّ الباقلاّني حاول أن يبخسَه قيمتَه، ويُجْحِفَه حقّه، فزعم، وفي كلامه، سامحه اللّه، ما في قلوب بعض العلماء من حسد يحمله بعضُهم لبعضٍ، أنّ الجاحظ صنّف «في نظم القرآن كتاباً لم يزد فيه على ما قاله المتكلّمون قبله، ولم يكشف عمّا يلتبس في أكثر هذا المعنى».[98]

وإنّ الذي يَحْزُننا ويُؤْلِمنا معاً، حقّاً، أن يضيع، فيما ضاع من التراث العربيّ الإسلاميّ الكبير، أثرٌ نادرٌ كهذا، بكلّ هذه البساطة، وفي عهد الكتابة والتّاريخ! ولقد وصف الجاحظ هذا الكتاب المفقود في مقدّمة الحيوان بأنّ موضوعه كان هو «الاحتجاجَ لنظْم القرآن وغريب تأليفه، وبديع تركيبه»،[99] ولم يزد على ذلك شيئاً، لاعتقاده أنّه ما ضاع، وما ينبغي له أن يضيع.

ونحن لا نمرّ بكلمة الباقلاّني في الجاحظ حتّى نردّ عليه لأنّه جاء بعد الجاحظ بزمن، ولو كان في زمنه لكان أبو عثمان هو الذي أجابه

---

[97] ينظر مقدمة السيد أحمد صقر، في إعجاز القرآن، للباقلاني، المقدّمة.

[98] الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 6. وسنستشهد بهذا النصّ فيما بعد لنناقشه بتفصيل أوفى.

[99] الجاحظ، الحيوان، 1. 9، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط.3، 1388- 1969.

وناقشه، وربّما أفحمه، ولكان كفانا اليوم أن نقوم نحن هذا المقام، فنزوّر فيه هذا الكلام.

1. إنّ الجاحظ، كما عُرف عبر العصور الطّوال، لم يكد يتناول موضوعاً من الموضوعات إلاّ وترك عليه بصماته، واستأثر في معالجته بكتاباته، فيجعله طريفاً ولو كان مبتذلاً، وأثيراً إلى النّفس ولو كان عارضاً مسترذلاً؛ فكيف والموضوعُ موضوعُ إعجاز القرآن؟! فأبو عثمانَ فارسُ البيان، وهو المفكّر العملاق، وهو المجادل البارع، وهو المُحَاجُّ الرّائع؛ فلا يعقل أن يأتي الشيخ الباقلاّني ليحاولَ الغضّ من قيمة عمله، وشرف مكانته، وكِبَر عقله، لمجرّد أنّه سبقه إلى الموضوع الذي يتكلّف هو الخوض فيه.

2. ولعلّ من فضل اللّه أنْ بلغَنا فصلٌ من صدر كتاب في حجج النبوّة، كان كتبه الجاحظ فأفلت من قبضة الضياع. وسنعمِد، بعد حين، إلى الاستشهاد ببعض ما كتب الشيخُ في الدّفاع عن إعجازيّة القرآن، لنرى كيف كان هذا الكاتب العملاق يصول ويجول بالبيان، ويلعب بالعربيّة فيضطرب بها في كلّ مجال، ويُحَاجُّ بعقله فيكتب ما يُفضي إلى الإقناع؟

3. إنّ الباقلاّني والذين سبقوه، والذين لحقوا به أيضاً، ممن تناولوا المسألة الإعجازيّة، انطلقوا جميعاً من آية التحدّي الثامنة والثمانين الواردة في سورة الإسراء، وهي التي استشهدْنا بها منذ حين، ثمّ شرعوا يستشهدون بالآية تلو الآية من القرآن، إمّا شارحينَها بلاغيّاً، وإمّا واقفين عندها إعجازيّاً؛ ولكنّهم قلّما كانوا يحلّلون الخلفيّات الفكريّة والبلاغيّة والعِناديّة أيضاً للنفسيّة العربيّة وكيف كان أصحابُها يودّون أن

يعارضوا القرآن ولكنّهم لا يقدرون، ويَزعُمون فيه المَزاعمَ ولكنّهم لا يُقْنعون. لقد ظلّوا يحومون من حوله ولا يقعون، ويَضربون ولكنّهم لا يَنكَؤُون. في حين أنّ الجاحظ بفضل ما وُهِبَه من هذه القدرة العجيبة على تدبيج أروع الكلام، وزَخرفة آنَق البيان، وقَف عند مسألة التّحدّي، ولم يكن ذلك إلاّ عرَضاً، لأنّ الموضوع الذي كنّا ننتظر أن نطّلع عليه من كتابته عنه ضاع فيما ضاع؛ فبرّر وحلّل، وجادل وبيّن، ووضّح وفصّل، فكان البيان الساحر، والنّسج الآسر، والحِجَاج الدّامغ، والبرهان الساطع، على أنّ معارضة القرآن كان شأناً من العرب مستحيلاً، وسَعْياً خائباً؛ مع ما كان عُرِف فيهم من فصاحة اللّسان، وبراعة البيان، وقوّة العارضة، ورجاحة الحجّة؛ ومن المقدرة على المنافَرة والمصاوَلة، والمحاورة والمجادلة، والْمُداورَة والْمُساجَلة. لقد رماهم القرآن بالتحدّي، وضربهم في الْمَقاتل، فأصاب منهم الظهور فقصمها، وأفحم منهم الألسنة فأخرسَها، فأمستْ بكيّة عَييّةً، وكانت لَسِنةً سليطة، فلم يحاولوا معارضتَه، ولا أن يأتوا بآية من آياته، فكيف بسُورة من سُوَره، فكيف بعشْرٍ منها وهم عاجزون!؟ كأن لم تكن لهم بلاغة عُرِفوا بها، وكأنْ لم يكنْ لهم بيان خُصُّوا به، ولا لَسَنٌ كانوا يتصاولون به يوم المنافرة والمساجلة، في نواديهم وأسواقهم!...

ولعل الجاحظ وحدَه، بما وهبه اللّه من هذا البيان العجيب، ومن هذا العقل الرزين، ومن هذه العربيّة العالية التي تفيض على قريحته كشآبيب المطر، أن يكون قد استطاع أن يحلّل المسألة الإعجازيّة، في رأينا نحن على الأقلّ، لا من مجرّد الانطلاق من الآيات القرآنيّة التي يعرفها العامّ والخاص، والعربيّ والعجميّ، ويحفظها كثير من النّاس،

لعرْضها وسرْدها؛ ولكن انطلاقاً من الحِجاج لآيات التّحدّي الإعجازيّ، وإثبات عجْز العرب من خلال تحليل عاداتهم وتقاليدهم، والكشف عن طباعهم وسجاياهم، والوقوف لدى ما خفِيَ من حميّتهم وعنادهم.

فكيف، إذن، وقع الشيخ الباقلاّني في هذه المغمزة فنال من شيخ الكتّاب العرب دون داعٍ محتوم؟! ومع ما نعلم من أنّه اطّلع على كتاب «نظم القرآن» الذي لم نطّلعْ نحن عليه، ولكنّنا من خلال ما نعرف من طريقة التناوُل العقليّ والبيانيّ معاً لدى الجاحظ حين يحتجّ ويجادل، ندرك أنّه ربما كان هذا الكتاب الضائع من أحسن الكتب التي كُتبت عن القضيّة الإعجازيّة. وما كتَبه، بعدُ، عن إعجازيّة النّصّ القرآنيّ، في الفصل الذي وصلَنا من «كتاب حُجَج النبوّة» يدلّ حاضرُه على غائبه، وراهنُهُ على غابرِه.

4. إنّ مما يحتجّ به الجاحظ للمسألة الإعجازيّة، وكان ذلك كلّه ونحن نتحدّث، عن أثر القرآن في نشأة البلاغة وتمكّنها، وقبل ذلك عن أثر القضيّة الإعجازيّة في تأسيس البلاغة بخاصّة، وفي تطوّر الثقافة العربيّة وازدهارها، قوله:

«ولا يجوز أن يكون مثلُ العربِ في كثرة عَددِهم، واختلاف عِللهم، والكلامُ كلامُهم، وهو سيّدُ عملِهم، فقد فاض بيانُهم، وجاشتْ به صدورُهم، وغلبتْهُم قوّتُهم عليه عند أنفسهم، حتّى قالوا في الحيّات والعقارب، والذّباب والكِلاب، والخنافِس والجِعْلان، والحمير والْحَمَام، وكلّ ما دبّ ودرَج، ولاحَ لِعَينٍ، وخطرَ على قلب. ولهم بعدُ أصنافُ النّظْم، وضروبُ التّأليف، كالقصيد والرجز، والمزدوج والْمُجانَس، والأسجاع والمنثور.

وبعد، فقد هَجَوْهُ من كلّ جانب، وهاجَى أصحابُه شعراءَهم، ونازعوا خطباءهم، وحاجّوه في المواقف، وخاصموه في المواسم، وبادَوْهُ العداوة، وناصبُوه الحرب، فقَتَل منهم، وقتلوا منه، وهم أثبَتُ النّاسِ حِقْداً، وأبعدُهُم مطلَباً، وأذكَرُهم لخير أو لشرّ، وأنفاهم له، وأهجاهم بالعَجْز، وأمدحُهم بالقوّة، ثمّ لا يعارضه معارض، ولم يتكلّف ذلك خطيب ولا شاعر.

ومحالٌ في التعارُف، ومستنكَر في التصادُق،[100] أن يكون الكلام أخصرَ عندهم، وأيسرَ مئونةً عليهم، وهو أبلغُ في تكذيبهم، وأنقضُ لقوله، وأجدرُ أن يعرفَ ذلك أصحابُه فيجتمعوا على ترْك استعماله، والاستغناء به، وهم يبذلون مُهَجَهم وأموالَهم، ويخرجون من ديارهم في إطفاء أمره، وفي توهين ما جاء به ولا يقولون، بل لا يقول واحدٌ من جماعتهم: لِمَ تقتلون أنفسكم (...)؟ ليؤلّفْ واحدٌ من شعرائكم وخطبائكم كلاماً في نظْم كلامِه، كأقصر سورة يخلّدكم بها، وكأصغر آية دعاكم إلى معارضتها. (...)

وهل يُذعن الأعرابُ وأصحابُ الجاهليّة للتقريع بالعجز، والتوقيف على النقْص، ثمّ لا يبذلون مجهودهم، ولا يُخرِجون مكنونَهم: وهم أشدُّ خلْق اللّه عزّ وجلّ أَنَفَةً، وأفرَطُ حَمِيّةً، وأطلَبُهُ[101] بطائلةٍ، وقد سمِعوه

---

[100] يبدو لنا أنّ أن قوله: «التصادق»، هنا، لا يليق بالمقام، وليس له معنى يتلاءم مع سياق الكلام. ولعلّه سهو سها عنه الأستاذ عبد السلام هارون، أو من النّاسخين قبله فلم يقع تصحيحه؛ وذلك بأنْ جعلوا الفاء قافاً، لأنّ الأنسب، في راينا، هو «التصادُف». اي من المستنكر ان يكون ذلك مجرّد مصادفة، فلا يردّ العرب على تحدّي القرآن إيّاهم. وإلاّ فأيّ حاجة هنا إلى معنى الصّداقة والتصادُق؟

[101] يريد إلى «وأطلبُهم» في اللّغة البسيطة الجارية بين صغار الكتّاب. وهو استعمال عربيّ فصيح ورد في حديث للنبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم، وهو قوله في نساء قريش: « خيرُ النّساء صوالحُ قريشٍ:احناهُ على ولدٍ في صغره، وأرعاهُ على زوجٍ في ذات يده». (ولم يقل: «احناهنّ»، ولا «وأرعاهنّ»).
وفي رواية أبي هريرة: «خيرُ نساءٍ ركِبْنَ الإبل: خيارُ نساءِ قريش، احناه على ولدٍ في صغره، وارعاه على زوج في ذات يده». واحناه: اعطفه. قال ابن الأثير: وحّد الضمير ذهاباً إلى المعنى، تقديره: احنى مَن وُجِد،

في كلّ منهَلٍ وموقف. والنّاسُ مُوَكّلون بالخَطَابات، مولَعون بالبلاغات. فمَن كان شاهداً فقد سمِعه، ومن كان غائباً فقد أتاه به مَن لم يُزوّده. (...)

ولا يجوز أن يُطْبِقوا على المعارَضة وهم يقدرون عليها، لأنّه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدُّهاة والحلماء، مع اختلاف عِلَلهم، وبُعْد هِمَمهم، وشدّة عداوتهم، الإطباقُ على بذْل الكثير، وصَوْنِ اليسير(...).

ويدلّك على ذلك قوله عزّ وجلّ: (وقال الذين كفَروا لوْلاَ نُزِّلَ عليه هذا القرآنُ جُمْلَةً واحدةً)؛ [102] وقوله عزّ ذِكره: (وإذا تُتْلَى عليهم آياتُنا بيّناتٍ قال الذين لا يَرْجُون لقاءَنا ائْتِ بقُرْآنٍ غيرِ هذا، أو بدِّلْه)؛ [103] وقوله تعالى جلّ ذِكرُه: (وقال الذين كفَرُوا إنْ هذا إلاّ إفْكٌ افتَرَاهُ وأعانهُ عليه قومٌ آخَرونَ). [104]

ويدلُّك كثرةُ هذه المراجعةِ، وطُولُ هذه المُناقَلة، على أنّ التقريعَ لهم بالعجْز كان فاشياً، وأنّ عجْزهم كان ظاهراً». [105]

وليس شأنُنا أن نُطيلَ من نصوص الاستشهاد إذا استشهدْنا بها في كتاباتنا، لِمَا يقطَع ذلك من نفَس الكتابة، ولِمَا يضخّم من حجم الموضوع المطروح للمعالجة؛ ولكنّا جئنا ذلك، هنا، استثناءً، واجتبَيْناهُ ابتغاءً؛ لأنّ النّصّ الذي كتبه أبو عثمان الجاحظ يحتجّ فيه لعجْز مُعارِضي القرآن، من العرب والأعراب جميعاً، وإقْصارهم عن أن يأتوا بسورة من

أو خُلق، أو مَن هناك. ومنه: «أحسن النّاس خلُقاً، وأحسنُه وجهاً»، يريد أحسنهم، وهو من أفصح الكلام. (لسان، حنا).

[102] الفرقان، الآية : 32.

[103] يونس، الآية: 15.

[104] الفرقان، الآية: 4.

[105] أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، حجج النبوّة، 3. 273- 276، تحقيق عبد السلام هارون، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، 1399- 1979.

مثله ولو كان نفَسُها قصيراً، ونصّها مهّاً يسيراً، هو من صميم المُناضحَة عن إعجازيّة القرآن، ومن أبرعِه تحليلاً، وقد وُهِبَ قلماً رشيقاً، وفيْضاً من البيان عجيباً. وإنّا لم نقرأ نصّاً مثيلاً له في الدّفاع عن هذه المسألة مما كَتب الّذُونَ تناوَلُوا هذه القضيّةَ من بعده أمثالُ الرُّمّانِيِّ، وهو، في الغالب، مؤسّس الدّرْس في إعجاز القرآن، ثم الْخَطّابيِّ، ثمّ الباقلاّنِيِّ، ثمّ عبدِ القاهرِ الجرجانيّ، زمناً بعد زمانٍ، وحالاً خِلافَ حالٍ.[106]

كما جئنا ببعض ذلك للقارئ الكريم الذي ربما أفلتَ منه الاطّلاعُ على نصّ الجاحظ، على الرغم من أنّه متداوَل مطبوع بين النّاس، لِنُثْبتَ أنّ الباقلاّني لم يكن مُنصِفاً للشيخ فيما كان كتب عن المسألة الإعجازيّة مُناضِحاً عنها، وذلك في كلمته القصيرة عنه في كتابه «إعجاز القرآن»، وهي الكلمة التي يزعم فيها الباقلاني أنّ الجاحظ لم يزد على أن قال ما كان دائراً بين المتكلّمين! وكأنّ الجاحظ لم يكن له عقلٌ ولا فضل، ولا قلم ولا فِكر، ولا شأن ولا رأي؛ وإنّما كان إمّعةً يتسقّط ما كان دائراً في النوادي، ويتصيّد ما كان لدى النّاس في الْمَآقِط، بكيئاً في تدبيج الكلام، بطيئاً في ازْدِجَاجِ الحِجَاج؛ فليت شعري ما حمل الباقلاّنيّ على الغمْز من الشيخ في أكثرَ من مكانٍ من كتابه، ودون أن يَحْمِلَه على ذلك حامل، أو يدعوه إليه داعٍ؟ وهلا انصرف

---

[106] إنّه لَيَحْزُنُنا ان لا نعرف تاريخ تأليف كتاب «النُّكَت في إعجاز القرآن» للرمّاني، كما لا نعرف تاريخ تأليف كتاب «بيان إعجاز القرآن» للخطابيّ، وقد توفي الأوّل سنة 386 للهجرة، وتوفي الآخر سنة 388 للهجرة، فهما متعاصران، وإن كان الرماني اقدم ميلاداً من الخطابي واطول عمراً، وإنّا لا ندري بايّ علّة قدّم الأستاذان محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، كتاب الخطّابيّ على كتاب الرماني في النصوص التي حقّقاها تحت عنوان: «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، فكان من الأولى تقديم من وُلِد منهما وتوفي اوّلاً وهو الرماني (296- 386 للهجرة)، ثم الخطّابيّ (319- 388 للهجرة). ولذلك، وفي غياب المعلومة التاريخيّة التي لا نملكها الآن، نقدّم الرمانيّ على الخطابيّ في الترتيب التاريخيّ، بحكم قِدم السّنّ، وان كنّا نعلم انّ ذلك ليس حجّة دامغة، فنجعله هو مؤسس النظريّة الإعجازيّة، وعلم البلاغة معاً، إلى حين أن يثبت العكس.

لشأن موضوعه عوضاً عن تناوُل سيرة ما كان ينبغي له أن يتناولَها بما يشبه التحامُل والعدوان؟

ثالثاً: ارتباط نشأة البلاغة بالمسألة الإعجازيّة

قبل أن يفصِل النّاس البلاغة، من حيث هي علمٌ، عن النّصّ القرآني، فتغتديَ بمثابة النحو لإعراب أواخر الألفاظ، والعَروض لوزن ألفاظ البيت بما يلائمه من التفعيلات لضبط إيقاعه، في عهد أبي يعقوب السَّكّاكيّ، مرّتْ بنظريّة الإعجاز التي شغلت الفكر الإسلاميّ طوال القرون الأُولى من عهد الحضارة العربيّة الإسلاميّة الزاهية. فلم يفكّر أحدٌ من أوائل البلاغيّين في تأليف كتاب، إذا استثنينا عبد اللّه بن المعتزّ في كتابه «البديع»، في قواعد البلاغة بمعزل عن التعرّض للنّصّ القرآنيّ في إعجازيّته.

وكنا، منذ حين، تحدّثنا عن أنّ النّحاة لم يألوا جهداً في التعرّض لمعاني القرآن، من وجهة نظر نحويّة خالصة، غالباً، دون الخوض في مسألتي البديع والبيان، بلْه علمَ المعاني الذي أسسه عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس للهجرة، والذي هو ألصق بالنحو منه بالبلاغة. فلم يكنْ ممكناً أن نطالبَ النّاس بتأسيس عِلم قبل حلول إبّانه.

ويبدو أنّ الحديث عن الإعجاز القرآنيّ افترعَه كبارُ النحاة أمثال الفرّاء في «معاني القرآن» الذي كان يأتي ببعض الآيات القرآنيّة ثمّ يحاول تبيان معانيها، من الوجهتين اللّغويّة والنحويّة، دون البلاغيّة على كلّ حال، لأنّ البلاغة لم تكن على عهده قد نشأت وشاع تداولُها بين النقّاد والكتّاب. والذي يعود إلى بعض هذا الكتاب الذي أفلت من قبضة

الضياع فوصلَنا كاملاً، على الرغم من قِدم عهدِه، يلاحظ بعضَ ما به قضَيْنا.

وقد ذهب إبراهيم محمد عبد اللّه في بحث كتبه عن كتاب الفرّاء،[107] أنّه كان لا يزال يراعي «سبيل العرب في اختيار ما خفّ على اللّسان نطقه، ويعترض على القرّاء الذين يحذفون الهمزة ويضعون مكانها الياء أو الواو ويحركونهما بحركة تناسبهما ويصفهم بأنهم فرّوا من ثقيل إلى أثقل منه، ويقول: «والقرّاء يقولون: (يَوُوساً)،[108] و«يَوُودُهُ»[109] فيحرّكون إلى الرفع و(بَيِيسٍ)[110] يحرّكون الياءَ الأولى إلى الخفضِ، ولم نجدْ ذلك في كلامهم لأنّ تحريك الياءِ والواو أثقلُ من ترْك الهمز، فلم يكونوا ليخرجوا من ثِقَل إلى ما هو أثقلُ منه».[111]

ولعلّ هذه الملاحظات الصوتيّة، الذكيّة، التي تنمّ عن ذوق فنّيّ رفيعٍ، بعيد عن تعقيد النحو وثِقَله، والتي أبداها الفرّاء عن بعض القراءات التي تُؤْثِر التَّثْقيل والتمطيط، على الخفّة والتقصير، قد تكون من أوائل ما كُتِبَ عن النّصّ القرآني من الوجهتين النحويّة طوراً، والصوتيّة والدلاليّة والجماليّة طوراً آخر. وكان بعضُ ذلك تمهيداً لميلاد بلاغة عربيّة

---

[107] ينظر إبراهيم محمد عبد اللّه، نظرات في كتاب معاني القرآن، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، دمشق، ج.2، م. 78، أبريل، 2003، ص. 368.

[108] الإسراء، الآية: 73. وقراءة من يهمزون (يَؤُوساً)، وهو أخفّ على اللسان، واجمل وقعاً في الآذان.

[109] البقرة، الآية: 255. وقراءة من يهمزون: (يَؤُودُهُ).

[110] الأعراف، الآية: 165. هذا، وقد ذكر أبو عبد اللّه القرطبي لدى تفسير هذه الآية، من سورة الأعراف، (تفسير القرطبي، 7. 308، دار الكتب العلميّة، بيروت) أنّه ورد في هذا اللّفظ إحدى عشرة قراءة، لم يُوردْ من ضمنها ما أورد الفرّاء، فيكون فيه اثنتا عشْرةَ قراءةً، وهي بالإضافة إلى ما أورد الفرّاء: 1. (بَئيسٍ) (الكسائيّ [119- 189] وآخرون)؛ 2. (بِئِيسٍ) (قراءة أهل مكّة)؛ 3. (بِيسٍ) (قراءة أهل المدينة)؛ 4. (بِئْسَ) (قراءة الحسن البصري المتوفّى سنة 110 للهجرة، وظهرتْ قراءته في البصرة)؛ 5. (بَئِسٍ) (قراءة أبي عبد الرحمن المقرئ)؛ 6. (بِعَذابٍ بَئِسٍ) (قال ذلك يعقوب القارئ عن بعض القرّاء)؛ 7. (بِيئَسٍ) (إحدى قراءات الأعمش بن مهران مولى بني أسد، وظهرتْ قراءته في الكوفة)؛ 8. (بَيْأَسٍ) (الأعمش ايضا)؛ 9. (بَئْسٍ) (إحدى قراءات الأعمش ايضاً)؛ 10. (بَيِّسٍ) (قراءة نصر بن عاصم)؛ 11. (بِئْيَسٍ) (يعقوب القارئ).

[111] الفرّاء، معاني القرآن، 2. 130.

تُعنَى بالبرهنة على الجمال الفنّيّ العظيم للنّصّ القرآنيّ، فتبحث في إعجازه، ثم تنتقل منه إلى النّصوص الأدبيّة بعامّة، فتلتمس فيها عناصر البلاغة والبيان انطلاقاً ممّا أسّست من أسُس، وقعّدتْ من قواعد.

رابعاً. البلاغة الإعجازيّة والرمّانيّ: (296- 286)

لعلّ أبا الحسن الرمانيّ، كما سبقت الإيماءة إلى بعض ذلك دون تفصيل، أن يكونَ أسبق البلاغيّين العرب إلى تأسيس علم البلاغة، (كما رأينا أنّه كان أسبق الإعجازيّين إلى تأسيس نظريّة الإعجاز التي أقامها على سبعةِ مكوّناتٍ لا تعْدوها، وإن كنّا انتقدنا تلك السباعيّة لاندماج بعض عناصرها، في عناصرِها الأُخَرِ، فوقفناها على مجرّد أربعة)، في شِقّهِ البيانيّ؛ فالذين جاءوا من بَعدِه نقلوا منه، على الرغم من أنّهم لم يُحيلوا عليه بالاسم، ولا على كتابه بذكْر عنوانه، كما فعل ذلك أبو بكر الباقلاّني حين استنكف من ذِكْرِ اسمِه وكتابه، وهي سيرة بشِعة في سلوك كثيرٍ من العلماء الأقدمين الذين كانوا يَهْوَوْنَ أن يُلغِيَ بعضُهم بعضاً، ويشُنَّ الغارةَ بعضُهم على كتب بعضِهم الآخَرِ، دون إحالة عليه ولا تعيين لمصدر كتابته؛ وكأنّ العلم كان بالقياس إلى أولئك الأجداد، أحسن اللّه إليهم، شأناً منزّلاً من السمّاء، لا أنّه متعلّم في الأرض! وإنّك لتجد الواحدَ منهم يقرّر مسائلَ في المعرفة العليا دون أن يحيل على أيٍّ ممن سبَقوه، وهذه نقطة منهجيّة سوداءُ في التراث العربيّ الإسلاميّ. وعلى أنّ بعضَهم ربما كان يُحيل على من سبَقوه بعض الإحالة المحتشمة مثل عبد القاهر الجرجاني في إحالته على الجاحظ مراراً في

كتابه «دلائل الإعجاز». في حين أنّ الباقلاّني كان إذا ذكر الجاحظ ذكره بالاستخفاف والتحقير، والغمز والتنقيص!

والحقّ أنّ الرماني يتبوّأ في حقل البلاغة الإعجازيّة المكانة الأولى، إذ هو أحدُ أكبر مؤسّسيها، فلم يزد، في الحقيقة، الباقلانيّ شيئاً، ما عدا في التفاصيل، على ما كان أنجزه فأوجزه هذا النحويّ المنطقيّ البلاغيّ المعتزليّ الكبيرُ العقل، الثاقبُ الفكر؛ فهو الذي أعاد البلاغة كلّها إلى ثلاثِ طبقات أسّسها فيها حين قرّر أنّ: «منها ما هو في أعلى طبقةٍ، ومنها ما هو في أدنى طبقةٍ، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقةٍ وأدنى طبقة. فما كان في أعلاها طبقةً فهو مُعْجِز، وهو بلاغة القرآن. وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من النّاس»، [112] كما كان أعاد مكوّنات المسألة الإعجازيّة كلّها إلى سبعة مبادئ. [113]

وإنّا لم نقرأ مثل هذا التقسيم الدّقيق لأنواع البلاغة، فيما قرأنا للنّاس قبل الرُّمانيّ، فهو من هذا التقسيم يبدو مفكّراً بلاغيّاً كبيراً، ومنظّراً للكلام من الطّراز الأوّل، كما يقال.

فلا يعدو مفهوم البلاغة أن يمثُلَ في ثلاثِ طبقات: عليا وهي بلاغة القرآن، ووسطى وهي دون بلاغة القرآن من روائع البيان البشريّ، ثمّ دُنيا وهي ما كان دون ذلك من مسترذَلِ الكلامِ، وعَيِيِّ القول.

---

[112] الرمانيّ، النكت في إعجاز القرآن، ص. 69. ومن المُحيِّر في أمر القدماء انّا لا ندري احياناً، ايهم يأخذ عن الآخر. أرأيت انّ الرماني كان معاصراً للخطّابي، وهذا التعريف الذي جاء به الرمانيّ هو نفسه، بصياغة مختلفة، الذي أورده الخطّابيّ: «فالقسم الأوّل أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه». ولو عرفنا تاريخ تأليف كلّ من كتاب الرماني والخطّابي لقضَينا بمَن أخذ من الآخر. وفي غياب المعلومة التاريخيّة نستسلم للحيرة والسمود!

[113] ينظر م. س.

والطبقة العليا من بلاغة الكلام هي القرآن، وهي التي تعنيه فيتوقّف عندها في كتابه الذي لم يعْدُ فيه النّصّ القرآنيّ إلى سَوائه من النّصوص البشريّة.

ثمّ يعمد الرّمّاني إلى تعريف البلاغة، ربما لأوّل مرّة، على نحو منطقيّ دقيق، فيقرّر أنّ البلاغة ليستْ «بتحقيق اللّفظ على المعنى، لأنّه قد يحقَّق اللّفظُ على المعنى وهو غثٌّ مستكرَه، ونافر متكلّف؛ وإنّما البلاغةُ إيصالُ المعنى إلى القلب في حُسن صورةٍ من اللّفظ» [114]

فنظريّة البلاغة تنهض لدى الرّمّانيّ على إلغاء أساسيْن منفصلين ظلاّ شائعين بين جهابذة النّقّاد: لتَثْبُتَ في نهاية الأمر على الجمعِ بينهما؛ إذ لا هي بتحقيق اللّفظ وحده منفصلاً، على حساب المعنى؛ ولا هي بتحقيق المعنى (وهذا شأن سكتَ عنه الرمانيّ ولكنّه وارد في المسكوت عنه من كلامه، إذْ كان شائعاً بين المتكلمين والبلاغيّين مسألة العلاقة بين اللّفظ والمعنى، فمنهم من كان يتعصّب لهذا على ذاك، ومنهم من كان ينتصر لذلك على هذا...) وحدَه، قائماً في لفظ مسترذل، وماثلاً في نسْجٍ مستسمَج، ولكنْ بإيصال المعنى إلى المتلقّي في أحسن صورة ممكنة من نسْج الألفاظ. وهذه هي النظريّة البلاغيّة التي وقع الاتّفاق عليها لدى نهاية الأمر، أي بعد خمود نار المعارك التي اضطرمت إمّا من حول التعصّب للّفظ دون المعنى، وإمّا من حول الانتصار للمعنى دون اللّفظ. وكان كلّ ذلك ضرْباً من فصل الروح عن جسده. وبتعبير حداثيّ: لا يمكن فصْلُ الدّالّ عن مدلوله، ولا المدلول عن دالّه؛ ذلك بأنّ الدّالّ مجرّد شكل

---

[114] م. س. ذلك، وإنّا كنّا استشهدنا ببعض هذا التعريف في موقع غير هذا، من هذا الكتاب، فاضطررْنا إلى إعادته هنا للأهميّة.

وصوت، ولأنّ المدلول أيضاً لا تقوم دلالته في الذهن إلاّ بفضل هذا الإطار الشكليّ الماثل في صورة لفظ من الألفاظ.

وإذن، فلا مناصَ من اصطناع جميل الألفاظ لنبيل المعاني، فالعروس الفائقةُ الْحُسنِ والجمال، إذا جُلّيَتْ في أسمال بَوَالٍ، وأثوابِ أخلاقٍ، فإنّ ذلك سيكون غضّاً من جمالها، ونقْصاً من طلعتها وكمالها. فالمعنى النبيل لا يليق له إلاّ اللّفظ الجميل، كما أنّ اللّفظ الجميل لا يليق إلاّ بالمعنى النّبيل، حذْوَ النعل بالنعل. وهذه المسألة، في الحقيقة، قرّر فيها القدماء حكمهم، ومنهم الجاحظ، وابن طباطَبا...

وإذا كان الرّمّانِيُّ هو أوّلَ مَنْ حصَرَ مكوّنات المسألة الإعجازيّة، حسَبَ علْمِنا، في سبعة مبادئ، وأعاد طبقات البلاغة إلى ثلاثٍ، فإنّه هو، أيضاً، أوّلُ مَن حصَر مكوّنات البلاغة، بعد أن حصَر طبقاتِها، في عشْرةِ مكوّناتٍ وهي: «الإيجازُ، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسْن البيان».[115]

ونريد أن نتوقّف عند المكوّن الأوّل وهو الإيجاز لنلاحظ شأناً عجيباً، وهو أنّ الآيات التي استشهد بها الرمّاني، في هذا الباب، استشهد بها أيضاً الخطّابيّ والباقلانيّ والجرجانيّ جميعاً. وإذا كان من اليسر تبيُّنُ الآخذ الآخر من الأوّل، بحكم تباعد زمن هؤلاء الرجال، نسبيّاً، فإنّه من العسْر بمكان الفصل في مَن الأوّلُ ومَن الثاني بالقياس إلى الرُّمّانِيّ والخطّابيّ حيث ألفينا تشابُهاً تامّا بين ما قال الأوّل وما قال الآخر، في التعريفات النظريّة، والتطبيقات العمليّة على الآيات القرآنيّة،

---

[115] م. س.، ص. 70. هذا وقد ورد في الأصل، ابتداءً من المكوّن الرابع، سرْد هذه العناصر دون واو العطف، من حيث أوردها الباقلاني بواو العطف، فعوّلنا عليه في ذلك، حتّى نصدم القارئ بهذه الانقطاعات التي نبرّئ الرماني منها، وهو النحويّ البلاغيّ الكبير. ينظر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 262، تحقيق السيد أحمد صقر، نشر دار المعارف بمصر، 1963.

وإن كنّا نميل أبداً إلى أنّ الرمّانيّ هو الأوّل، [116] كما يمكن أن نلاحظ ذلك في باب «الإيجاز»؛ يضاف إليهما أبو بكر الباقلاّني وعبد القاهر الجرجاني؛ فقد أورد البلاغيّون الأربعة معاً، مثلاً، الآيات الآتية بتعليقات عليها متقاربة، وأحياناً متشابهة، وأحياناً متطابقة:

(ولَكُمْ في القِصاصِ حياةٌ). [117]

خامساً. البلاغة الإعجازيّة والخطّابيّ (319- 388)

لعل من المنطقيّ أن نتّبع هذا الترتيب بحكم أنّ الرماني وِلد قبل الخطّابي كما تُوفّي قبله أيضاً، وإذن، فلا يعقل أن يُبتدأ بالخطّابي قبل الرماني في ترتيب الرسائل الثلاثِ التي نشرت عن إعجاز القرآن. [118]

والمشكلة في تناوُل هذه المسألة أنّ الرمّانيّ، والخطّابيّ، والباقلاّني، وعبد القاهر الجرجانيّ، وقبلهم الجاحظ في بعض المواقع من كتاباته عن القضيّة الإعجازيّة: أنّ هؤلاء جميعاً، وذلك في الحقيقة منتظَر، ينطلقون من أسس واحدة، بارتكازهم على آيات بأعيانها وردت في إعجاز القرآن، إمّا الآيات التي أخبرتْ عن الغيب، وإمّا آيات التحدّي التي ضربتْ فصحاءَ العرب في مَقاتلهم فعجزوا عن أن يأتوا بشيء من مثل القرآن العظيم.

والحقّ أنّا لا نريد أن نعرض لتلخيص هذه الرسالة بطريقة تعليميّة رتيبة، ولكنّا نودّ أن نتوقّف لدى ثلاثِ قضايا كبرى فيها: [119] أُولاها،

---

[116] ومن هذه البرهانات أنّ ابن سنان، عبد الله بن محمد الخفاجي (1032- 1073) (تلميذ أبي العلاء المعرّي) حين يتحدّث في كتابه «سرّ الفصاحة» (ص. 199) عن مصطلح «الإيجاز» يعزوه إلى الرمانيّ. ويبدو أنّ هذا المصطلح لم ين متبلوراً في ذهن الخطّابي الذي أطلق عليه عدّة ألفاظ قائلاً: «يوجد في القرآن الحذف الكثير، والاختصار»، الخطابيّ، بيان إعجاز القرآن، ص. 36.

[117] البقرة، الآية: 179. فقد ذكر هذه الآية الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص.71؛ والباقلاني، إعجاز القرآن، 66، 80، 263؛

[118] ينظر محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام حيث اتبعا في ترتيب الرسائل الخطّابي قبل الرّمانيّ.

أنّ الخطّابي يتفرّد حقّاً بنقاش فكرة يبدو أنّها كانت تدور في نوادي بعض المتجرّئين على عهده، وقد كان الفكر العربيّ الإسلاميّ على غاية من التّفتّح والازدهار، وهي أنّ من النّاس مَن يعترض على ترتيب موضوعات القرآن، كما يعترض من الوجهة النّظميّة على آيات كثيرة لم يرد جوابها فيها، باعتمادها الحذف، بالإضافة إلى الاعتراض على وجود استعمالات لغويّة كانوا يزعمون أنّها في غير مواضعها، فيأتي بأقوالهم، فعْلاً أو افتراضاً، ثمّ يردّ عليها واحدا واحداً بأقوى حجّة، وأسطع برهان.

ونودّ أن نأتي بمثالين اثنين من القضايا الثلاثَ عشْرةَ التي ذكرها الخطّابيّ حكايةً عن المعترضين على نسْج القرآن والمناوئين له على عهده، ثمّ بردّ الاعتراض:

الأولى: وهي المسألة الأولى التي يعترض فيها المعترضون على استعمال القرآن العظيم لعبارة (فأكَله الذئبُ)[120] زاعمين أنّ الأكل هنا في غير مكانه، من الوجهة اللّغويّة، لأنّ مثل هذا يستعمل له «الافتراس. يقال: افترسه السّبُع. هذا هو المختار الفصيح في معناها. فأمّا الأكل فهو عامّ لا يختصّ به نوع من الحيوان دون نوع».[121]

ويردّ الخطّابيّ على هؤلاء المعترضين مخطّلاً رأيهم، ومسفّهاً مذهبهم، فيقول: «إنّ القول في وجود ألفاظ القرآن وبلاغتها على النّعت الذي وصفناه صحيح لا يُنكره إلاّ جاهل أو معاند؛ وليس الأمر في معاني هذه الآيِ على ما تأوّلوه، ولا المراد في أكثرها على ما ظنّوه وتوهّموه: فأمّا قوله تعالى: (فأكلَه الذّئبُ) فإنّ الافتراس معناه في فعْل السّبُع القتلُ

---

[119] لم يتوقّف الدكتور شوقي ضيف عند جهود الخطّابي في كتابته عن إعجاز القرآن، في كتابه «البلاغة تطوّر وتاريخ»، مع انّ الخطّابي كما نرى تميّز ببعض التفاصيل عن بقيّة الإعجازيّين الآخرين...

[120] يوسف، الآية 17.

[121] الخطّابيّ، بيان إعجاز القرآن، ص. 34.

حسبُ. وأصل الفَرْس دقّ العنق، والقوم إنّما ادّعَوْا على الذئب أنّه أكله أكلاً، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلاً ولا عظماً؛ وذلك أنّهم خافوا مطالبةَ أبيهم إيّاهم بأثرٍ باقٍ منه يشهد بصحّة ما ذكروه، فادّعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفَرْس لا يُعطي تمام هذا المعنى، فلم يصلُحْ، على هذا، أن يعبّرَ عنه إلاّ بالأكْل. على أنّ لفظ الأكلِ شائع الاستعمال في الذئب وغيره من السباع»[122].

وعلى أنّ الخطّابيّ لم يَقنع بهذا التحليل الدّلاليّ للفرْق بين الفَرْس والأكل، حتّى استشهد بقول ابن السّكّيت، وببيتين من الشعر العربيّ القديم، وبحديث عتبة بن أبي لهب حين دعا عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام... ليبرهن على دقّة استعمال الأكل في الآية، وأنّه لم يكن إلاّ في مكانه المقدَّر له...

ونحن نعجب إن كان أولئك المعترضون الذين لم يذكرْهم الخطّابيّ بالاسم، ولا نصّ عليهم بالهويّة، وإنّما تجاهلهم من باب إخمالهم، وطمْسِ آثارهم، قالوا ما قالوا وهم في المنزلة التي كانوا فيها أهلاً للرّدّ على جهلهم بالعربيّة ودقائقها؛ وإلاّ فكيف كان يغيب عنهم أنّ الأكْل، فعلاً، هو غير الافتراس؛ وأنّ الافتراس قد يقتصر على القتْل دون حدوث الأكل، فالمعروف عند الفلاّحين في بواديهم أنّ الذّئبَ إذا وقعَ له قطيعٌ من الغنم خنق نعاجه كلّها فلم يُبْقِ على أيّ منها، مع أنّه لا يستطيع أن يأكلَ أكثر من سدس شاةٍ أو عشرها ممّا افترس.

ثمّ كيف نسِيَ أولئك المعترضون، الحقيقيّون أو المفترَضون، أنّ لغة القرآن هي أدقّ لغةٍ وألطفِها وأجزلها وأجملها وأجلّها، ممّا طلعتْ عليه

[122] الخطّابي، م. س.، ص. 37.

الشّمس عبر كلّ الأمكنة والعصور، واللهجات واللّغات. فقد ألْممنا بالفارسيّة وما فيها من الثراء الإيقاعيّ الجميل، وقد عُجنا على الإسبانيّة فألفينا عبقريّتها الإيقاعيّة تتكوّن خصوصاً من حرف السين، وقد خامرْنا الفرنسيّة فوجدنا عبقريّة الإيقاعيّة تنهض على صيغٍ معلومة لا تعدوها، وخصوصاً اسم الفاعل إذا جاء من فعل الفصيلة الأولى...

عربيّة القرآن شيءٌ آخر! إعجاز في دقّة التعبير، وإعجاز في جماليّة النّسْج، وإعجازٌ آخرُ في كماليّة النّظْم، قبل أن نتحدّث عن الجلال والوقار، وعن الإخبار بالغيب، وعن الدعوة إلى مكارم الأخلاق، وما شئتَ من الجلائل والفضائل مما لا يتّسع هذا المقام للخوض فيه... وقد شهد له الكفّار العرب أنفسُهم بالطّلاوة التي لا توجَد إلاّ فيه، والحلاوة التي لا تتبجّس إلاّ منه...[123] لا يمكن لأيّ نصٍّ عربيّ، أو غير عربيّ أيضاً، ممّا عرفْنا ويعرف النّاس من لغات، وقد أمسى العالم الكبير صغيراً، يرقَى إلى مستوى النّصّ القرآنيّ؛ فكيف جاء، إذن، ذلك المعترض السّفيه، وهو الذي نفترض أنّه، إلى سَفَهِه وشقاء سعْيه، لا يعرف دقائق العربيّة ولا لطائفَ أسرارِ بيانها، ليعترضَ على نظْمِ القرآن؟ ومن كان يكون هذا المعترض الشقيّ الذي يزعم المزاعمَ في نسْج هذا القرآن؟ وأين كانت تكون هذه اللّغةُ التي تستطيع أن تتعلّق بلغة القرآن؟ أليس ذلك ضرْباً من الشقاء، وجنساً من الحرمان؟

---

[123] من ذلك وصْف الوليد بن المغيرة نصّ القرآن العظيم وهو يخاطب قريشاً منبهراً مذهولاً: إنّ له واللّهِ، «لَحلاوة، وإنّ عليه لَطَلاوة، وإنّ أصله لَمُورِق، وأعلاه لَمُثمِر، وما هو بقول بشر». (تواتر ورود هذا النص في معظم كتب التفسير، والسيرة النبويّة، وكتب الحديث. ينظر مثلاً القرطبي، تفسير القرآن، 10. 165.

والأخرى: أنّ المعترضين زعموا مزاعم السّوء في لفظ المشْي الوارد في قوله تعالى: (وانْطلقَ الملأُ منهم أنِ امشُوا واصبْروا على آلهتِكم) [124] فرأَوْا أنّ «المشي في هذا ليس بأبلغ كلام، ولو قيل بدل ذلك: أنِ امضُوا وانطلقوا لكان أبلغ وأحسن». [125] ويُجيب الخطّابيّ على مزاعم هؤلاء المعترضين المناوئين بقوله: «وأمّا قوله سبحانه: (أنِ امشُوا واصبروا على آلهتكم)، وقول من زَعَم أنّه لو قيل بدله: امضُوا وانطلقوا كان أبلغ على الأمر على ما زعمه، بل المشي في هذا المحلّ أولى وأشبه بالمعنى؛ وذلك لأنّه إنّما قصد به الاستمرار على العادة الجارية، ولزوم السجيّة المعهودة في غير انزعاج منهم ولا انتقال عن الأمر الأوّل، وذلك أشبه بالثبات والصبر المأمور به في قوله تعالى: (واصبروا على آلهتكم). والمعنى كأنّهم قالوا: امشُوا على هِينَتِكم وإلى مهْوَى أموركم، ولا تعرّجوا على قوله، ولا تبالوا به. وفي قوله: امضوا وانطلقوا زيادة انزعاج ليس في قوله امشُوا، والقوم لم يقصدوا ذلك ولم يريدوه. وقيل: بل المشي ها هنا معناه التوفّر في العدد، والاجتماع للنصرة دون المشي الذي هو نقْل الأقدام...». [126]

إنّا نلاحظ كيف استطاع هذا المتكلّم الكبير أن يبرهن، ببراعة فائقة، على خطل مذهب المعترضين، ويبيّنَ قصورهم في الفهم، وقِصَرَ باعِهم في معرفة العربيّة؛ ليقرّر لدى نهاية الأمر أنّ ما اصطنعه القرآن هو الدّقّة والروعة، وهو السداد والقوّة. والحقّ أنّ استعمال «انطلِقوا»، بعد أن كان النظم القرآنيّ استعمل في صدر الآية (وانطلق الملأ...)، هو عيّ وركاكة، وقصورٌ في افْتضاض عقائل العربيّة واشْتِيار كرائمها. والآية

[124] سورة ص، الآية 6 .
[125] الخطابي، م.م.س.، ص. 34.
[126] م.س. ، ص.39- 40.

بحكم أنّها آية قرآنيّة معجزة نربأ بها أن تكون على صياغة ما اقترحوا، وهو: «وانطلق الملأ منهم أن انطلِقوا...»، فليس ما اقترحوه إلاّ من العيّ الصّريح، والحصَر الشّنيع.

والحقّ أنّ الخطّابيّ تفرّد بهذا العمل في سَوْق مجموعة من الاعتراضات بلغتْ زهاء ثلاثةَ عَشَرَ، ثمّ ردّ عليها اعتراضاً، اعتراضاً. وهذه السيرة لم يشركْه فيها أحدٌ ممن كتبوا عن بلاغة القرآن، وإعجاز نظمه، بهذه الطريقة المنهجيّة المنتظمة الدّقيقة.

وثانيتُها: هي مسألة لطيفة لا يصحّ فيها الإدراك في غياب المعلومة التّاريخيّة التي تُثبت أو تنفي أوّليّة أحد العملين: عمل الرماني، وعمل الخطابي: أيُّهما كُتب أوّلاً، فيكون الثاني مجرّد محاكٍ ومستخلِص؟ وعلى أنّا كنّا أثرنا هذا السؤال حين كنّا عرضنا للحديث عن الرمّانيّ: آلخطّابيّ هو الذي أخذ عن الرمّانيّ بحكم كِبَر سنّ الثاني، أم الرمانيّ هو الذي أخذ عن الخطّابيّ، وهذا مستبعد لدينا، لعامل السّنّ، كما أسلفنا الْقَالَ؟ ذلك بأنّ الذي يعود إلى التنظيرات التي جاء بها هذان الإعجازيّان في صدر رسالتيهما، يقتنع بثبوت نقْل أحدِهما عن الآخر غالباً، لاتّفاق التّقسيم، وتماثُل الطّرح. ولكنْ لَمّا كان الأقدمون، وقد كنّا أثرنا الحديث عن هذه المسألة أيضاً، لا يُحيلون على سَوائِهم حين يكتبون عن مسألة سُبِقوا إليها، فإنّه يصعب تمييز الآخذ الثاني، من الأوّل.

ونحاول أن نبيّن للقارئ غير المطّلع على هذه المسألة كيف قرّر الرمّاني نظريّته عن أقسام البلاغة وطبقاتها فقال: «فأمّا البلاغة فهي على ثلاثِ طبقاتٍ:

منها ما هو في أعلى طبقةٍ؛

ومنها ما هو في أدنى طبقةٍ؛

ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقةٍ وأدنى طبقة.

فما كان في أعلاها طبقةً فهو مُعْجِز، وهو بلاغة القرآن. وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من النّاس». [127]

في حين يقرّر الخطّابي هذه المسألة نفسَها تقريباً بألفاظ مختلفة، وذلك حين يقول:

«إنّ أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التِّبيان متفاوتة (...):

فالقسم الأوّل أعلى طبقات الكلام وأرفعه؛

والقسم الثاني أوسطه وأقصده؛

والقسم الثالث أدناه وأقربه؛ فحازتْ بلاغات القرآن من كلّ قسم من هذه الأقسام حصّة...». [128]

وتشمل مواطن التماثل والتشابه جملة أشياء في التعريفين الاثنين، منها:

1. إنّ كُلاًّ من الرماني والخطابي يلتزم تقسيماً ثلاثيّاً للكلام البليغ؛

2. إن الرماني يقول: «منها ما هو في أعلى طبقةٍ»، والخطابي يقول: «فالقسم الأوّل أعلى طبقات الكلام وأرفعه»؛ والرمانيّ يقول: «ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقةٍ وأدنى طبقة»، والخطّابي يقول: «والقسم الثاني أوسطه وأقصده»... ولا نريد أن نمضيَ في هذه المسألة إلى أبعد حدودها لأنّها بيّنة غير خافية. فيظلّ السؤال المحيّر فقط هو: من ألّف كتابه قبل الأوّل؟...

---

[127] الرمانيّ، النكت في إعجاز القرآن، ص. 69.

[128] الخطابيّ، م. س.، ص. 23.

ويوم نعرف تاريخ تأليف كلّ من كتاب الرماني والخطّابي نقضي بمَن أخذ مِن الآخر. وفي غياب المعلومة التاريخيّة، عنّا نحن على الأقلّ، نستسلم للحيرة والسمود!

3. الانطلاق من آياتٍ بأعيانها تتكرّر عند هذا وذاك، وإن كنّا لاحظْنا أكثر من مرّة أنّ آخرين، من بعدهما، اشتركوا معهما في تناوُل هذه الآيات لتأسيس بلاغة الإعجاز القرآنيّ، من ذلك مثلاً، قوله تعالى: (قُلْ: لَئِنِ اجتمعتِ الإنسُ والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآنِ لا يأتون بمثله ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيراً).[129] فهذه الآية استشهد بها للغاية نفسِها الرماني،[130] والخطّابيّ،[131] وعبد القاهر الجرجاني.[132]

والحقّ أنّ عدداً كبيراً من الآيات القرآنيّة نفسِها استشهد بها، للغاية نفسِها، عدد كبيرٌ من الإعجازيّين والبلاغيّين. ويمكن لكلّ من أراد أن يقف على حقيقة هذه المسألة أن يعودَ إلى تلك الكتب، ثُمّتَ يوازنَ بينها لينتهيَ إلى ما انتهَينا إليه نحن.[133]

سادساً. البلاغة الإعجازيّة والباقلاّني

لخّص العلاّمة شوقي ضيف كتاب «إعجاز القرآن» للباقلاّني[134] تلخيصاً وافياً فلا مدعاة للتعرّض بتفصيل لمحتوى كتابه هذا الذي ألّفه في المسألة الإعجازيّة، وغايتنا، نحن بعدُ، في عملنا هذا ليس من جنس

---

[129] الإسراء، الآية: 88.

[130] ينظر الرماني، م. م. س.، ص. 89.

[131] ينظر الخطّابي، بيان إعجاز القرآن، ص. 33.

[132] ينظر الجرجاني، في: الرسالة الشافية، ص. 116؛ دلائل الإعجاز، ص. 294.

[133] تابعنا هذه المسألة متابعةً متأنّية وسجّلنا قريباً من عشرِ آيات تتكرّر عند هذا وذاك، ثمّ ارتأينا أن لا داعي يدعو إلى إثباتها هنا، لأنّها مجرّد متابعة يمكن لأيّ احد ان ينهض بها، وحسبنا التنبيه إلى ذلك.

[134] ينظر شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص. 107- 114.

ذاك. والحقّ أننا انطلقْنا من الحكم القاسي الذي حكَم به شوقي ضيف على كتاب أبي بكر الباقلاّني، وهوأنّه «لم يزد في كتابه عن شرحه، أو قل بعبارة أدقّ، عن محاولة شرحه لِمَا قال الجاحظ من جمال النظم القرآني، وما قاله الرمّانيّ من أنّه - دون غيره من بلاغة البلغاء- في المرتبة الرفيعة من البلاغة والبيان. (...)[و]لم يستطع أن يصوّر شيئاً من هذه الأسرار، إذ ظلّت الفكرة عنده غامضة، وظلّت مستورةً في ضباب كثيف». [135]

ونحن نودّ أن نتوقّف من كتاب الباقلاني لدى ثلاثِ مسائلَ نناقش الشيخ فيها بإيجاز، لا بإطناب، وهي:

1. انتقاده الشديد للجاحظ؛
2. إهمالُه لذكر الرمّاني حين كان ينقل من كتبه صراحةً؛
3. سوء توفيقه في الموازنة بين الشعر والقرآن.

1. انتقاده الشديد للجاحظ إلى حدّ النّعْيِ عليه.

قد نتفهّم غيرة العلماء من العلماء، ومحاولة غضٍّ بعضهم من عبقريّات بعضهم إذا كانوا متعاصرين، أو كانوا قريباً من المتعاصرين، كما هو الشأن بالقياس إلى الباقلاّني مع الجاحظ (كان الجاحظ يعيش في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وكان الباقلاني في القرن الرابع للهجرة)؛ ونحن نتفهّم الشهرة الطّاغية لأبي عثمان الجاحظ في نوادي العلم والأدب في القديم والحديث، ولا بدّ لِمَن يريد أن يشتهرَ مثل الباقلاني، أو قريباً منه، أن يعرض له فيهاجمه كما جاء ذلك بديع الزمان الهمذاني

---

[135] شوقي ضيف، م. س.، ص. 114.

حين هاجمه هو أيضاً، في نهاية القرن الرابع للهجرة أيضاً، في مقامته الجاحظيّة [136]... غير أنّ ذلك لا ينبغي أن يجاوز اللياقة وحسن التّأدّب.

وكان الجاحظ قد سبق الباقلاّني والرماني والخطّابي جميعاً إلى تناوُل المسألة الإعجازيّة بما عُهِد فيه من عقل كبير، وأسلوب جميل، وقدرة عجيبة على المحاجّة والمجادلة. وعلى الرغم من أنّ ما كتب الجاحظ عن نظْم القرآن ضاع، فإنّ الذي بقي من دفاعه عن النبوّة يقدّم لنا فكرة عن الكيفيّة التي تناول بها الشيخ المسألة الإعجازيّة. [137] فكأنّ النّاس كانوا شديدي الإعجاب، عظيمِي التقدير لِما كتب الجاحظ، فأراد الباقلاّني أن يموقع عمله «إعجاز القرآن» في التاريخ، وذلك بمحاولة زحزحة الجاحظ عن مكانته التي كان يتبوّؤها.

وممّا يقول الباقلاّني عن الجاحظ حاكماً على كتابه بقسوة بادية: «وقد صنّف الجاحظ في نظم القرآن كتاباً لم يزد فيه على ما قاله المتكلّمون قبله، ولم يكشف عمّا يلتبس في أكثر هذا المعنى». [138]

ومن عجب أن يمرّ قريب من عشرة قرون، فيجيء شوقي ضيف، ودون أن يكون في معرض الدّفاع عن الجاحظ، فيحكم على الباقلاّني بقسوة تشبه حكمه هو على الجاحظ إذ يقول: «لم يستطع أن يصوّر شيئاً من هذه الأسرار، إذ ظلّت الفكرة عنده غامضة، وظلّت مستورةً في ضباب كثيف»!

---

[136] ينظر بديع الزمان الهمذاني، المقامة الجاحظيّة، مقاماته، ص. 87- 92، منشورات دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1426- 2005.

[137] عرضْنا لهذا العمل الكبير في بعض ما سبق من هذا الفصل.

[138] الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 6.

ونحن نتّفق مع العلامة شوقي ضيف في أنّ الباقلاّني الذي ظلّ يهجم بالجملة والتّفصيل على الجاحظ، دون أن يكون هذا قد اقترف ذنباً في حقّ الباقلاني، لم يوفّقه اللّه إلى الإتيان بمسائل مبتكرة في المسألة الإعجازيّة في كتابه.

يتجاهل الباقلاّني الدّفاع عن عدم شعريّة القرآن، عرَضاً، في كتابه «البيان والتبيين»، حين يعرض لقوله تعالى: «تبّتْ يدا أبي لهبٍ وتَبّ»، على أساس أنه في وزن «مستفعلن مفاعلن». فقد تناول الباقلاّني هذه المسألة بفكرة الجاحظ نفسِها ولم يُحل عليه، [139] إذ يقول الباقلاني: «(...) فليس يكتسب اسم الشعر ولا صاحبه اسم شاعر؛ لأنّه لو صحّ أن يسمَّى كلّ من اعترض في كلامه ألفاظ تتّزن بوزن الشعر، أو تنتظم انتظام بعض الأعاريض، كان النّاس كلّهم شعراء. لأنّ كلّ متكلّم لا ينفكّ من أن يعرض في جملة كلام كثير يقوله، ما قد يتّزن بوزن الشعر وينتظم انتظامه. ألا ترى أنّ العاميّ قد يقول لصاحبه: «أغلق الباب وائتني بالطّعام». [140]

وممّا يقول الجاحظ عن ذلك وقد كان قرّر هذه الفكرة قبل الباقلاني بما يقترب من قرن ونصف من الزمان: «ويدخل على من طعن في

---

[139] أحال الباقلاّني على الجاحظ بالاسم والمصدر في استشهاده في تعريفات البلاغة. ينظر الباقلاني، إعجازِ القرآن، ص.126. ولكن من عجائب الباقلاّني أنه أورد خطبة تعزى لمعاوية ادّعاءً، ولم يذكر ما عقّب به عليها الجاحظ حين ذكرها في البيان والتبيين.. ينظر الباقلاني، ص. 148- 149. وكيف فاته أن يميّز الكلام من الكلام، وهو يحتجّ لجماليّة النظم القرآنيّ، وأنّه يختلف عن أساليب البشر في الكلام، وهو لا يميّز بين كلام معاوية وكلام غيره، ممّا نبه له الجاحظ فبرّر باحترافيّة نقديّة عالية زَيف نسبة هذه الخطبة لمعاوية، وأنّها أقرب ما تكون إلى عليّ قائلاً: «(...) ومنها أنّ هذا المذهب في تصنيف الناس وفي الإخبار عنهم وعمّا هم عليه من القهر والإذلال، ومن التقيّة والخوف، أشبه بكلام عليّ وبمعانيه وبحاله، منه بحال معاوية. ومنها أنّا لم نجد معاوية في حال من الحالات يسلك في كلامه مسلك الزّهّاد، ولا يذهب مذهب العبّاد. إنّما نكتب لكم ونخبر بما سمعناه». الجاحظ، البيان والتبيين، 1. 56. (شرح السندوبي، القاهرة، 1947).

[140] م. س.، ص. 54.

قوله (تبّت يدا أبي لهب)، وزعَم أنّه شعر لأنّه في تقدير «مستفعلن مفاعلن» فيقال: اعلمْ أنّ لو اعترضتَ الناس وخطبهم ورسائلهم لوجدتَ مثل «مستفعلن مستفعلن» كثيراً، و«مستفعلن مفاعلن». وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً. ولو أنّ رجلاً من الباعة صاح: «من يشتري باذنجان؟» لقد كان تكلّم بكلام في وزن «مستفعلن مفعولات». وكيف يكون هذا شعراً وصاحبُه لم يقصد إلى الشعر؟ ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهيّأ في جميع الكلام».[141]

والذي يتأمّل معنى كلام الباقلاّني يجده هو نفسه معنى كلام الجاحظ، وهو صاحب الفكرة، ولم يُسبق إليها في الغالب، فلِمَ لَمْ يُحِلْ عليه الباقلاّني، وتجاهله مع أنّه، في الغالب، أخذ هذه الفكرة منه؟ وأمّا إن قال قائل: إنّ الأقدمين لم يكونوا يسيرون على منهج الإحالة والأمانة العلميّة الدّقيقتين اللّتين يتّسم بهما سلوك الباحثين الجامعيّين المعاصرين، فإنّا لا نعترض، ولكنّ اعتراضنا سيظلّ قائماً على مهاجمة اللاحق للسابق.

غير أنّ ما سبق من إشارات الباقلاّني في الانتقاص من الجاحظ ليس شيئاً! وإنّما يتجلّى ذلك بشيء من «العدوانيّة» غير المبرّرة فيما يلي من كلام الباقلاّني عن الجاحظ:

«وكذلك قد يزعم زاعمون: أنّ كلام الجاحظ من السَّمْت الذي لا يُؤخذُ فيه، والباب الذي لا يُذهب عنه. وأنت تجد قوماً يرون كلامه قريباً،[142] ومنهاجه مَعيباً، ونطاق قوله ضيّقاً، حتّى يستعينَ بكلام

---

[141] الجاحظ، البيان والتبيين، 1. 288. لجنة التّأليف، القاهرة، 1369 هـ.

[142] لعله كان يومئ إلى ما كان كتب الهمذاني في المقامة الجاحظيّة، بأنّ أبا عثمان: «إنّ الجاحظ في أحد شقّي البلاغة يقطف، وفي الآخر يقف. والبليغ من لم يقصّرْ نظمه عن نثره، ولم يُزْرِ كلامه

غيره، ويفزَع إلى ما يوشّح به كلامه: من بيت سائر، ومثل نادر، وحكمة ممهَّدة منقولة، وقصّة عجيبة مأثورة. وأمّا كلامه، في أثناء ذلك، فسطور قليلة، وألفاظ يسيرة؛ فإذا أُحوجَ إلى تطويل الكلام خالياً عن شيء يستعين به، فيخلط بقوله من قول غيره: كان كلاماً ككلام غيره».[143]

ثم يحكم لغيره من المتأخّرين عنه مثل ابن العميد بالتفوّق فيرى أنّ ابن العميد نازعه طريقته في الكتابة فكان «يأخذ في الرسالة الطّويلة فيستوفيها على حدود مذهبه، ويكمّلها على شروط صنعته؛ ولا يقتصر على أن يأتي بالأسطر من نحو كلامه، كما ترى الجاحظ يفعله في كتبه، متى ذكَرَ من كلامه سطراً، أتبعه من كلام النّاس أوراقاً؛ وإذا ذَكَر منه صفحة، بنى عليه من قول غيره كتاباً» (!!!)[144]

وإنّا لا ندري لِمَ ترك الباقلاني المسائل البلاغيّة المرتبطة بالإعجاز وتصدّى لأبي عثمان الذي كانت عظامه أصبحتْ رميماً، وما الدافع الذي جعله يتعصّب لابن العميد الذي هو شأن آخرُ في الكتابة، فكان ابن العميد منشئاً بارعاً، ولكنّه لم يكن عالماً مفكّراً موسوعيّاً. ثمّ إنّ كتابة ابن العميد كانت الصنعة خامرتْها، من حيث كان الجاحظ يغترف من بحر زخّار، ويمتح من نهر ثرثار، يلعب باللّغة، ويدأْدِئ وهو

بشعره؛ فهل تروُون للجاحظ شعراً رائعاً؟ قلنا: لا! قال: فهلمّوا إلى كلامه: فهو بعيد الإشارات، قريب العبارات، قليل الاستعارات، منقاد لعُريان الكلام يستعمله، نَفورٌ من مُعْتاصِبهِ يُهمله؛ فهل سمعتم له بكلمة غير مسموعة، أو لفظة غير مصنوعة؟ فقلنا: لا!». (مقامات الهمذاني، (المقامة الجاحظية، ص. 90)، وفي زهر الآداب، وثمر الألباب لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الحصْريّ، المتوفَى عام 453 للهجرة، 2. 509- 510. ضبط وشرح زكيّ مبارك، ثمّ زاد في شرحه وضبطه محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1372- 1953، ط. 3. وقد أنكر على البديع رأيه كلّ من عرض لهذه المقامة، مثل شوقي ضيف، ومحمد عبده، ومارون عبود، وفكتور الكك. ينظر عبد الملك مرتاض، فنّ المقامات في الأدب العربي، ص. 181.

[143] الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 247- 248.

[144] م. س.، ص. 248.

يدبّج زُخرُفَ القول، ويغوص على الألفاظ فلا يَقبل منها إلاّ ما كان مفهوماً عند مستنيري القرّاء فيصنع منها العجائب. وليس ما اتُّهم به الجاحظ من المغالاة في التعويل على كلام غيره إلاّ لحفظه الغزير، وثقافته الموسوعيّة، فكان يأتي ذلك ليس من قبيل العجز والقصور، ولكن من قبيل سيرة أدبيّة سارَها فكان لا يزال يتّبعها، وقد أُعجبت النّاس وأفادُوا من حكمتها وجمالها. وهو حين يشاء أن يطيل نفَسَه أطاله، كما جاء ذلك في كتاب العثمانيّة، وفي كثير من رسائله، كما أومأنا إلى ذلك في مكان غير هذا.

وقد كنّا نودّ لو لم يكشف الباقلاّني، وهو الجليل المكانة، عن حقده على الجاحظ والمغالاة في النيل من مكانته الأدبيّة الشامخة.

ويبدو أنّ ذِكْر الجاحظ كان يملأ السمع والقلم في عهد الباقلاني، كما هو إلى يومنا هذا، إلى حدّ أنّ بعض السخفاء من الناس الذين ذهبوا في كلامه، من باب الإعجاب به، المذاهبَ المفرطة، فرأوْا في نسْج أسلوبه الآراء المبالِغة، إلى أن شبّهوها بنسْج القرآن ادّعاءً وافتراء.[145] غير أنّ الباقلاّني عوض أن يقتحمَ على أولئك السخفاء السّفهاء، فيخطّل رأيهم، ويسفّه مذهبهم، فيُنْحِيَ عليهم باللّوائم، ويجلب عليهم بالحجّة والتقريع: راغ على الجاحظ يغضّ من جماليّة كتابته، وينتقص من بيان لغته، وأنّه لا يكاد يكتب سطراً أو سطريْن حتّى يستشهدَ بكلام غيره، فهو، إذن، أقلّ بكثير مما يراه النّاس عليه، وأنّ ابن العميد كان أنصعَ منه بياناً، وأطولَ نفَساً، وأكتبَ كتاباً.[146] والجاحظ، في الحقيقة، لم يدّعِ قطّ لكتابته ما ادّعاها لها، أو له، أولئك

---

[145] ينظر الباقلاني، م. س.، ص.247- 248.
[146] م. س. ، ص.248.

السفهاءُ من النّاس الذين استحال إعجابُهم ببيان الجاحظ وأسلوبه في الكتابة إلى الإلحاد، بتشبيه كتابات البشر بالنّصّ القرآنيّ العظيم. فكان من الأَولى التثريبُ على أولئك السّفهاء، لا على الكاتب الذي لِيصَ على ذلك دون علْمٍ منه، ودون أن يدّعيَ هو ذلك في كتاباته التي تملأ الأرض، وهو الذي ظلّ زمناً طويلاً ينضَح عن إعجازيّة القرآن حتّى أخرج فيه كتاباً، وعن فصاحة النبيّ صلى الله عليه وسلّم حتّى صار معروفاً ذلك في كثير من كتاباته.

ولو أنصف الباقلاني الجاحظ لكان عاد إلى العثمانيّة، أو إلى رسائله التي بلغ عدد صفحاتها قريباً من ألْفٍ وخمسِمائةٍ ممّا يَعُدّون، ولو لم يتعامَ عنها لرأَى أنّها كلّها من حرّ إنشاء الجاحظ وبيانه. وأنّ ما يستشهد به من نصوص غيره في كتابي «البيان والتّبيين» و«الحيوان»، فإنّما منهجيّة التّأليف فيهما كانت مبنيّةً على الْتِماس جمْع طائفة من النّصوص الكبيرة وتخليدها بالتدوين، ونعمّا فعل، فقد تفرّد بتسجيل كثير من النّصوص الأدبيّة البديعة التي أنقذها، بتسجيلها فيهما، من الضياع. ولكنّ عين المنافس لا تنظر إلى محاسن الخصم أبداً!

ولو جئنا نُحصي ما استشهد به الباقلاني في كتابه هذا من نصوص الآيات القرآنية، ومن الأشعار، ومن الخطب، وكلام الرجال، لَمَا بقيَ، فيما نظنّ، إلاّ أقلّ من نصف حجمه. والنّاس جميعاً يستشهدون بكلام بعضهم بعض، ولكنّ العيب أن نسطُوَ على كلام النّاس فلا

نعزوه إليهم: إمّا ادعاءً عليهم، وإمّا استخفافاً بهم، وازدراء لهم، كفعل الباقلاني مع الرمّاني!...[147]

ونودّ أن نحلّل بعض ما جاء في كلام الجاحظ، مما استشهدنا به، (ومما لم نستشهد به أيضاً من بعض ما ورد في نصّ رسالته المحال عليها منذ حين)، عن المسألة الإعجازيّة، لنقرّرَ في ذلك رأينا فنقول:

1. إنّ كلّ رسولٍ بعثه الله إلى قومه ليبيّنَ لهم أسرار رسالته بالحكمة والموعظة الحسنة، فاختار لكلّ رسول، من أولي العزم، أن يأتيَ بالمعجزة التي تُبْطل ما كان شائعاً في تلك المجتمعات، وما كان جليلاً في نفوسهم، أثيراً في قلوبهم؛ فلمّا كان السِّحْر في زمن موسى هو الأشيعَ بين الناس، وهو الأجلّ في نفوس أهل ذلك الزمان، فكان السَّحَرةُ يفتِنون العوامّ والخواصّ بسِحْرهم، ويعبثون بعقولهم، فيتمكّنون من أسْر قلوبهم؛ بعَث الله موسَى ليكشف ضعف السّحَرة وسِحْرهم، فأبطل ما سَحَروا، وفضح ما كانوا يَكيدون للناس بشعوذتهم كيداً، وجاءهم

[147] ويبدو أنّ كبار الكتّاب لم يزالوا يتحسّسون من الكتّاب الكبار الآخرين، وهي سيرة الله في خَلْقه؛ فقد كان جاء ذلك مثله، معاصرٌ له وهو بديع الزمان الهمذانيّ الذي تكلّف كتابةَ مقامة كاملة أطلق عليها «المقامة الجاحظيّة»، كما سبق الإيماءُ إلى ذلك منذ حين، ضمّنها غمزاً لأسلوب أبي عثمان الجاحظ، ونيلاً من بيانه، وغضّاً من فضله؛ فزعم أنّ الشيخ كان «في أحَدِ شِقّي البلاغة يقطف، وفي الآخَر يقف، والبليغ من لم يقصّر نظمُه عن نثره، ولم يُزْرِ كلامُه بشعْره: فهل تروْن للجاحظ شعراً رائعاً»! (بديع الزمان الهمذاني، المقامات، المقامة الجاحظيّة، ص. 75، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1958. وص. 89- 90، طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت، 1426- 2005 (ط. 3). وأنّ لكلّ زمان جاحظه، وكأنّ البديع كان هو جاحظ ذلك الزّمان، ولكنْ هيهات! وينظر في نفْيِ هذا الرأي المتحامل على الجاحظ عامّة الذين كتبوا عن المقامات في هذا العصر: الإمام محمد عبده، شرح مقامات الهمذاني، ذيل صفحة 76؛ شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص. 252- 253؛ مارون عبود، بديع الزمان الهمذاني، ص. 34؛ فكتور الكك، بديعات الزمان، ص. 68- 69؛ عبد الملك مرتاض، فن المقامات في الأدب العربي، ص. 180- 181.

بمعجزة العصا فإذا هي تلقَفُ ما يأفكون، وتأتي فضْحاً على كلّ المظاهر التي كانوا يستظهرون بها في مخادعة العوامّ، والعبث بعقولهم.

ولم يكن الشأن في عيسى بنِ مريمَ الذي كان الطّبُّ هو الأمرَ الأشيعَ عند أهل زمانه إلاّ بعض ذلك، فقد سخّر له اللّه ما هو أعظم من الطّبّ المألوف، فجعل معجزتَه أنّه يُبْرئ الأمراض المزمنة على الأطبّاء العاديّين أن يَشْفُوها، فكان النبيّ عيسى بن مريم عليه السلام يَشْفِي الأكْمَهَ والأبرص، ويُحيي الموتى، كما يداوي الطّبيبُ أبسط الأمراض مثل رمَدَ العين، والحمّى العارضة؛ فجاء النبيّ عيسى الأطباءَ بما لم يكن في استطاعتهم أن يأتوه، فأدرك النّاسُ في زمنه أنّ ما يصنعه هو معجزة من السماء خُصّ بها، وأنّه إنْ هو إلاّ رسولٌ من ربّ العالمين.[148]

ويقول الجاحظ بعد ذلك عن معجزة الرسول الكريم: «وكذلك دهرُ محمدٍ صلّى اللّه عليه وسلّم، كان أغلبُ الأمور عليهم، وأحسنُها عندهم، وأجلُّها في صدورهم، حُسْنَ البيان، ونظْمَ ضروب الكلام، مع عِلْمهم له، وانفرادهم به. فحين استحكمتْ لفهمهم، وشاعت البلاغة فيهم، وكثُر شعراؤهم، وفاقَ الناسَ خطباؤُهم، بعثه اللّه عزّ وجلّ، فتحدّاهم بما كانوا لا يشكّون أنهم يقدرون على أكثرَ منه. فلم يزل يقرّعُهم بعجْزهم، وينتقصهم على نقصهم، حتّى تبيّن ذلك لضُعفائهم وعوامّهم، كما تبيّن لأقويائهم وخواصّهم. وكان ذلك من أعجب ما آتاه اللّهُ نبيّاً قَطُّ، مع سائر ما جاء به من الآيات، ومن ضروب البرهانات».[149]

---

[148] ينظر الجاحظ، م. س.، 3. 278- 279.

[149] م. س. 3.. 279- 280. والحقّ انّ هذه النظريّة التي قرّرها الجاحظ في فصل من كتابه «حجج النبوة» ليستْ مسلّمةً في كلّ الأطوار، فقد الفينا معجزة إبراهيم انّ اللّه عطّل مفعول النّار المحرقة، فصارت ناراً باردة معتدلة البرودة، وانّ معجزة نوح ركوبه السفينة ومن آمن معه، ولم يتحدّ قومه بان يأتوه بفعل يفعله هو وهم لا يفعلونه. غير انّ تحليل الجاحظ بالقياس إلى الرسل الثلاثة: موسى وعيسى

2 . إنّ التحدّي الذي رمى القرآن الكريمُ به العرب كان عظيماً عليهم، لأنّه مسّهم في أحسنِ ما يُتْقنون، وأجلِّ ما يُعَظّمون، فكلّمَهُم في أعزِّ ما يُحبّون؛ إذْ كانت الفصاحةُ هي مجالَهم الرحيبَ فكانوا فيه يضطربون، وكانت البلاغةُ هي ميدانهم الفسيح الذي فيه يجولون ويصولون، وكان البيان جارياً على ألسنتهم الحِدَادِ فيتدفّق منها كالفيض، وقد وُلد محمّدٌ بين أظهُرهم، ورَبَا فيهم وتحت أعينهم، فلم يُنْكروا من أمره شيئاً قبل البعثة؛ وما كان ليكونَ أخصَّ منهم بهذه الفصاحة المدهشة المُذهلة، وهذا البيان الساحر الآسِر، اللّذيْن اتّسم بهما نصّ القرآن، لو لم يكن هذا النّصّ العظيم، فعْلاً، هو من عند الله تعالَى، معجزةً حبَاهُ بها من بينهم، وفضلاً آتاهُ إيّاه بمشيئته جلّ وعلاَ مِن دونهم.

3.كانت قريش، ومعها القبائل بأعرابها وفُتّاكِها، وشعرائها وخُطبائها، وبُلغائها وأبْينَائها، ولسِنِيها ومتَفَيْهِقيها، في سائر الجزيرة المتراميَة الأطراف، القاصيَة الآفاق: كانوا في العدد الكثير الذي لا يأتي عليه الحصرُ، ولا يبلغه التَّعداد؛ في حين كان محمد وحدَه، وما كان لرجل فرْدٍ أن يغلِبَ كلّ عبادِ الله في تحدِّيهم، لو كان ذلك من عند نفسِه، ولوْمَا أنّه كان من عند الله عزّ وجلّ. أم، ألم يكن في كلّ أولئك مِن الفصحاء الأبْيناء، والمفَوَّهين من الخطباء، واللَّسِنِينَ من الشعراء، مَن كان قادراً على أن يأتيَ بمثل ما تحدّاهم به محمّدٌ ولو بالشيء اليسير، والنزْر القليل، لو لم يكن التّحدّي إلهيّاً؟

ومحمد عليهم السلام، تحليلٌ صحيح. وقد سمعنا بعض الدّعاة المعاصرين الذين كثُروا، في إحدى الفضائيّات العربيّة، يقرّر نظريّة الجاحظ ويقتات بها دون أن يشير إليه، وكأنّه هو الذي اهتدى إليه بنفسه، ووقع عليها بتدبيرٍ من توفيقه.

4. والجاحظ يردّ على مُنكري معجزة محمد رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، في كتابه الضائع «نظْم القرآن»، وعلى مَن كانوا يزعمون، ومنهم النّظّام، أنّ العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، ولكنّهم أُصيبوا بالصَّرفة، فلم يفعلوا!

5. والحقّ أنّ الذين يقولون بالصَّرْفة، ولم نرَ أحداً تصدّى لهم فكرياً فسفّه أحلامهم، وخطّل أفكارهم، وخطّأ آراءهم، وأبطل حُجَجَهم، بأنّهم وقعوا فيما فرّوا منه! أم، أليس الذي يُصرَفُ عن فعْل شيء، وعبْر زمن طويل، وفي المناسبات المتعدّدة، وفي توارُد الأحداث خِلافَ الأحداث، هو واقعٌ تحت عناية غيبيّةٍ حتميّة حظرتْ عليه أن يأتيَ ما كان يريد أن يأتيَهُ؟

لقد عقد الباقلاني فقرة لقضيّة الصّرفة لدفْعها وإنكارها، ولكنّه لم يتناول فيها أنّ هذه الصّرفةَ نفسَها هي، في الحقيقة، إقرارٌ بأنّ القرآن من عند الله، [150] فيغتدي الأمران، في منظورنا، سِيَّيْنِ؛ ذلك بأنّ الذي يَصرِفُك عن أن تفعل شيئاً مع اعتقادك بالقدرة الكاملة على فعْله، فلا تفعله لعلّة لا تُدرك مأتاها، هو معادلٌ لتحدّيه إيّاك بالعجْز عن فِعْله. ولقد يعني ذلك أنّ الذين يعتقدون بالصّرفة هم مؤمنون بأنّ القرآن من عند الله تعالى، وذلك نفسُه كافٍ للإقرار بضعف المصروف عن محاكاته، وقلّة حيلته، وانعدام تدبيره فيما كان يَهُمّ بفِعلِه، فلم يستطعْ فعلَه.

غير أنّ مسألة الصّرفة تظلّ سفَهاً من المذهب، وخَطَلاً في رأي النّظّام الذي قال بها، وأنّ ذلك من العبَث العقليّ، ومن الحرمان في الحِجَاج لقضيّةٍ حَصْحَصَ الحقّ في وجهها حتّى بدا واستبانَ؛ ذلك بأنّ هذه

---

[150] ينظر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، 1963، ص 29- 31.

الصّرفة لم تثبُت على كلّ حال، بل الذي ثبت هو عكسُها. فلقد حاول كثير من النّاس أن يأتوا بمثل القرآن، ومنهم مُسيلمة الكذّاب، كما سنرى، وعبد اللّه بن المقفع فيما يقال،[151] كما ثبت أنّ قريشاً جمعتْ فتياناً فصحاءَ في نادٍ لها بمكّة، وأغدقت عليهم الأطعمة الهنيئة، والأشْرِبة المَرِيئة، لكي يحاولوا أن يكتبوا نصّاً في مثل مستوى القرآن، فيردُّوا على التحدّي الذي رماهم به القرآن، بتحدٍّ مثلِه... وإنْ هم لكذلك يَهُمّون ولا يفعلون، ويريدون ولا يقدِرون، وإذا قولُه تعالى: (وقِيل يا أرضُ ابْلَعي ماءَكِ ويا سماءُ أَقْلِعِي. وغِيضَ الماءُ، وقُضِيَ الأمرُ، واسْتَوَتْ على الْجُودِيِّ، وقِيل: بُعْداً للقومِ الظّالمين!)[152] ينزل؛ فأدركوا أنّه يستحيل عليهم أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، فخابوا في مسعاهم، وأذعنوا خاسئين، وافْرَنْقَعوا من تجمّعهم يائسين.

وذكر أبو حيان الغرناطيّ، الأندلسي، (1256- 1344م.) صاحب تفسير «البحر المحيط» لدى تفسير هذه الآية أنّ من بين معارضي القرآن عبد اللّه بن المقفّع الذي حين «وصل إلى هذه الآية أمسك عن المعارضة، وقال: هذا كلام لا يستطيع أحدٌ من البشر أن يأتيَ بمثله». كما ذكر أنّ أعرابيّاً سمع هذه الآية فقال: «هذا كلام القادرين».[153]

ولعلّ الشأنَ في كلّ ذلك واحد، فسواء علينا أحاولتِ العربُ محاكاةَ القرآن فخاب مسعاها، أم صُرِفت عن أن تأتيَ ذلك بعناية إلهيّة حتّى لا تأتِيَه فلم تُدركْ غَايَتَاهَا، بلغة قبيلة بلحرث بن كعب؛ فيَبْطُل

---

[151] ينظر م. س. ، ص. 32.

[152] سورة هود، الآية 44.

[153] وينظر ايضاً علي بن برهان الدين الحلبيّ (975- 1044هـ. إنسان العيون، في سيرة الأمين المأمون (المعروفة تحت عنوان: «السيرة الحلبيّة)، 3. 340، دار المعرفة، بيروت.

التدبير، وينعدم الفعل؛ فالتَّحدّي ثابتٌ في الحالين، والعجْز واقعٌ بهم في الموقفين، وهما الأمران اللّذان يَعنيَانِنا في هذا المقام.

وإذن، أليست الصّرفةُ، على افتراض ثبوتها وهي لم تثبت، إلاّ معجزةً أخرى من معجزات النبيّ محمد، صلّى اللّه عليه وسلّم، في إثبات إعجازيّة القرآن، على كلّ حال؟

ويقول عليّ بن برهان الدين الحلبيّ عن بعض ذلك: «(...) لأنّ النفوس إذا قُرعتْ بمثل هذا استفرغت الوسْع في المعارضة، فهو ممتنع في نفسه عن المعارضة، خلافاً لمن قال: إنّها لم تقع المعارضة منهم، لأنّ اللّه تعالى صرفهم عنها مع وجود قدرتهم عليها، لأنّه وإن كان صرْفُهم عنها فيه إعجازٌ، لكنّ الإعجاز في الأوّل أكملُ وأتمّ، وهو اللاّئقُ بعظيم فضل اللّه». [154]

6. لقد كان العرب أدهى وأذكى، وأحقدَ وأعند، وأشدَّ إصراراً على المُكابَرة حتّى المُقاتَلَة، وأحرص الناس على الغلبة والفَلَج، وأطلبَهم للظّفَر بالخصم وتبْكيتِه، وقَهْره وتسكيتِه، فهل كانوا يَرْضَوْن أن يَرْمِيَهم محمّدٌ في نواديهم بالدّواهي، ويتحدّاهم بالمتحدّيَات، ويغالبَهم بالآيات، فيُذْعِنوا ولا يحاولوا، ويَخْرَسوا ولا ينطِقوا؟

وأين كان خطباؤهم المصاقيعُ، فغابوا؛ وشعراؤهم الخناذيذ، فخَرِسوا؛ وفصحاؤهم المشاهير، فصمَتوا؛ فيتصدَّوْا للظاهرة القرآنيّة ليأتُوا بسُورة من مثلها ولو كانت من القِصار؟

إنّ ذلك لم يكن، وما كان من مُسَيْلِمَةَ الكذّابِ وهو يحاول الإتيان بأسجاع ركيكة عاميّة، جعله يُمْسِي سُخْرةً ضُحْكَةً، وغُمْزةً

---

[154] م. س.

هُزْأَة، عبر التاريخ الطّويل، فلم تكن بعضُ أسجاعه التي وصلت إلى النّاس إلاّ آيةً على العِيِّ والبَكاءة، والقصور والفَهاهة، وفَراغ القلب من الحكمة، وحرمان العقل من التدبير، وفقْدان اللّسان لحسن البيان.[155] كما تدلّ على أنّه كان يريد أن يعارض القرآن بأخسّ الألفاظ، وأتفه المعاني، فكانت أسجاعه برهاناً ساطعاً، آخَرَ، على عيّه، ودليلاً خرّيتاً على جهله وعاميّته. وكان الرجل عيياً لا يقيم السّجع، وفَهِيهاً لا يُحْسن تدبيج الكلام. فعهدُنا بأسجاع الكهّان قبله أمتنُ من أسجاعه نسْجاً، وأعرَمُ منها سَبْكاً، في حين أنّ أسجاع مُسيلمة هي في غاية السخف والفهاهة، والعِيّ والرَّكاكة؛ وكأنّ اللّه أراد أن يفضحه بأن جعله يُقْدم على إسقاط كلماتٍ لم يرَ العربُ أسخفَ منها، ولا أركّ من نسْجها، ولا أعيَى من عباراتها، فيما تعارفوه من كلام، من عهدهم إلى قديم الزمان.

ونستخلص من بعض ما سبق أنّ المسألة الإعجازيّة ظهرت قبل تأسيس البلاغة العربيّة، وأنّها هي التي كانت وراء تأسيس علم البلاغة على أيدي رجالاتِ فكرٍ كبارٍ منهم عبدُ القاهر الجرجانيّ، قبل أن تنتهي إلى أبي يعقوب السكاكيّ الذي حاولَ بلورتَها في نظريّات وقواعدَ، بلورةً نهائيّةً. فلومَا الاحتجاجُ لإعجاز القرآن، ولولا الانتصار لجماليّة نسْجه العظيم، وأنّه يستميز به عن بقيّة الكلام الذي تعارفَهُ النّاس

[155] أورد الباقلاني (إعجاز القرآن، ص. 157) بعض النصوص السخيفة التي تدلّ على جلف مسليمة الكذاب وفهاهته، وجهله وقصوره، نذكر منها بعض أقواله التي تدعو إلى السخريّة منه: «والليلِ الدّامس، والذئب الهامس، ما قطعتِ أُسَيدٌ من رطْب ولا يابس»؛ «والشاة وألوانها، وأعجبُها السود، وألبانها، والشاة السوداء، واللّبن الأبيض، إنّه لَعجب محض، وقد حرُم المذق، فما لكم لا تجتمعون؟»؛ «ضِفدَع بنت ضِفدعَين، نِقّي ما تنقّين، أعلاكِ في الماء وأسفلُك في الطين، لا الشاربَ تمنعين، ولا الماءَ تكدّرين، لنا نصف الأرض ولقريشٍ نصفُها، ولكنّ قريشاً قوم يعتدون»؛ «والمُبْديات زرعاً، والحاصدات حصْداً، والذاريات قمْحاً، والطّاحنات طحْناً، والخابزات خبزاً، والثاردات ثرْداً، واللاّقِمات لَقْماً، إهالةً وسَمْناً، لقد فُضّلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمُعترّ فآووه، والباغي فناوئوه».

وتدارسوه في آثار العرب من خُطبٍ وأشعارٍ ونصوص أخرى، لكان شأن البلاغة في الفكر الثقافي العربيّ شيئاً آخرَ. ذلك بأنّ الكتّاب كانوا يُجهدون مَزَابِرَهم إجهاداً، وكان البلاغيّون والمتكلّمون يُعْنتون قرائحهم إعناتاً، من أجل البَرْهَنَة على أنّ النّصّ القرآني، كما هو فعْلاً، مختلِفٌ كلّ الاختلاف عن بقيّة النّصوص الدنيويّة مهما يجمُلْ نسْجُها، ويفخُمْ كلامُها، وبما فيها نصوص الحديث النبويّ الشريف نفسه الذي بلاغته غير بلاغة القرآن، ونسْجه غير نسْجه. ولكي يتمكّنوا من تقرير تلك الحقيقة الإعجازيّة كان لا مناص لهم من التزوّد بأدواتٍ إجرائيّة تظاهرهم على إنجاز ذلك، فكانت تلك هي أدوات البلاغة.

وكان الرماني لاحظ أنّ مظاهر الإعجاز تمثُلُ، كما سبقت الإيماءة إلى ذلك، في سبعة أطوار: «ترْك المعارَضة مع توفّر الدّواعي وشدّة الحاجة؛ والتحدّي للكافّة؛ والصَّرْفة؛ والبلاغة؛ والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبَلة؛ ونقْض العادة؛ وقياسه بكلّ معجزة»[156].

ونلاحظ أنّ هذه المبادئ السبعة التي أورد الرمّاني لا تخلو من بعض الخلْط والتكرار؛ ذلك بأنّ قوله: «ترْك المعارضة، مع توفّر الدّواعي، وشدّة الحاجة» هو نفسه الذي تعنيه «الصرفة» التي ذكرها في المرتبة الثانية في النظرية السباعيّة. ذلك بأنّ الذي يترك المعارَضة مع توفّر الدواعي إلى ذلك واحتياجه الشديد إلى النهوض بتلك المعارضة فلا ينهض بها، هو نفسه ما يعنيه معنى الصّرفة عند المعتزلة حيث إنّ الذي ينصرف عن معارضة القرآن إنّما يترك ذلك على الرغم من أنّه لو فعل لكان أدّى عن نفسه حاجة إلى ذلك الفعل؛ إذْ لا يُعقل أن يكون «ترْكُ المعارضة»

---

[156] الرمانيّ، النكت في إعجاز القرآن، ص. 69 (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ص. 69.

اختيارياً، ثمّ لا يكون معادلاً للصّرْفة التي لا تكون اختياريّة، ولكنّها تكون كالامتناع القائم على غير سبب معروف. فترْك المعارضة يستمدّ عدم فعليّتِه من القدرة على الفعْل، دون فعله. والصّرفة هي ترْك الفعل دون أن يدريَ التارك عليّة التركِ.

هذا أمر، وأمّا الأمر الآخر، فإنّ جعْلَ الرّمّانِيِّ «البلاغةَ» من بين مكوّنات هذه النظريّة السباعيّة لا يعني، في منظورنا، شيئاً كثيراً؛ ذلك بأنّ البلاغة في هذا السياق ليستْ شأناً قائماً بنفسه في هذه المكوّنات مثل الصّرفة، والإخبار بالغيب مثلاً، ولكنّها مفهوم معوّم في سائر المكوّنات؛ لأنّ القرآن حين تحدّى الكافّة والخاصّة لم يتحدَّهُم إلاّ بكلام مُعْجزِ النّسج، ولكنّه ينهض، في مُبتدإ الأمر ومنتهاه، على أصول البلاغة من تشبيه ومجاز واستعارة وكناية وتقديم وتأخير والتفات، وهلمّ جرّاً.

كما أنّ الإخبار عن الغيب، وهو المكوّن الخامس في النظريّة السباعيّة للمسألة الإعجازيّة، لدى الرماني، لا يعني غير خرْق العادة (نقْض العادة)، وهو المكوّن السادس، في هذه النظريّة. في حين أنّ المكوّن السابع غامض ولا يكاد يُحيل إلاّ على فكرة مضبَّبة عامّة يمكن أن تُعوَّمَ في سائر المكوّنات.

وركْحاً على نقْد هذه المبادئ السبعة للرماني، في تأسيسه للمسألة الإعجازيّة، يمكن أن تنهض على مجرّد أربعة مكوّنات، هي: التحدّي، والصرفة، والإخبار عن الغيب، وخرْق العادة.

غير أنّ الرمّانيّ، وعلى اعتراضنا على ذهابه بمكوّنات المسألة الإعجازيّة إلى سبعة، عوضاً عن أربعة فقط، لمثول تكرار بعضها في

بعضها الآخر؛ فإنّه، فيما يبدو، هو أوّل من أسّس للمسألة الإعجازيّة تأسيساً نظريّاً صارماً.

2. إهمالُ الباقلاني ذِكْرَ الرمّاني حين ينقل من كتبه

لقد اغتدى معروفاً لدى المتخصصين في القضايا البلاغيّة والإعجازيّة هذه السيرة التي سلكها أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني في سَطْوِه على عمل الرّمّاني في كتابه «النكت في إعجاز القرآن»، حين قرّر أنّ البلاغة على أقسام، ثمّ تحدّث عن كلّ قسم من هذه الأقسام مطبّقاً أثناء ذلك من الآيات القرآنيّة، [157] فنقله دون أن يحيل عليه لا بالاسم ولا بعنوان الكتاب، فضاع حقّ الرجل، مع أنّ ذلك استغرق من كتابه قريباً من ثلاثين صفحة، أي سطا على فصل كامل ضمّنه كتابه.

ثمّ هو حين شنّ الغارةَ على الرمّانيّ لم يذكرْه بالاسم، بل جاء بكلّ كلامه، وهو فصل طويل جدّاً (هو معظم الرسالة التي دبّج الرماني في إعجاز القرآن) دون أن يتكرّم بالإحالة عليه، وذلك أمر معيب في معجم الأمانة العلميّة، وحقوق الملكيّة الفكريّة!... بل لقد اجتزأ الباقلاّني في كلّ ذلك بقوله: «ذكر بعضُ أهلِ الأدب والكلام أنّ البلاغة على عشرة أقسام». [158] والغريب في هذا السلوك غير العلميّ للشيخ الباقلاني أنّه يعترض اعتراضةً خفيفة على فرعيّة مما كان قال الرمّاني فيُهمل ذِكْره تارة أخرى، وكأنّه كان يَرْأَى أنّه لم يكن أهلاً

---

[157] ينظر الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص. 70- 102.
[158] م. س.، ص. 262.

ليُذكَرَ اسمُه في كتابه، قائلاً: «وما حكينا عن صاحب الكلام، من المبالغة في اللّفظ، فليس ذلك بطريق الإعجاز...».[159]

فالرمانيّ المسكين استحال إلى أنّه مجرد شخص من «بعض أهل الأدب والكلام» في حال: و«صاحب الكلام» في حال أخرى، والله المستعان!

ونحن لم نرَ أحداً أنحى باللّوائم على الشيخ الباقلاّني، وكأنّ الأمر بالبساطة التي يتصوّرون، وكأنّ من حُسن البلاغة، ومن صدق الحديث عن الإعجاز القرآنيّ، أنّا نُجيزُ السطوَ على كلام النّاس فننقله ثمّ نذوِّبه في حرّ كتابتنا ولا لومَ علينا ولا تثريبَ، ولا جنايةَ في سلوكنا ولا اجترامَ! إنّ الكاتب حين يرفض ذكْر اسم الكاتب الآخر، ومع ذلك ينقل من كتابته فصلاً طويلاً، لا يعني ذلك إلاّ أنّه أقدم على فِعل يطلق عليه أهل القانون: «سرقة موصوفة»! والسرقة سرقة، تعاقب عليها الشرائع السماويّة، والقوانين الوضعيّة جميعاً. وقد حزنّا أن الأستاذ السيد أحمد الصقر الذي حقّق كتاب إعجاز القرآن للباقلاني اجتزأ بمجرّد التنبيه إلى أنّ الذي أهمله من الذكر إنّما هو الرماني حين علّق قائلاً: «هذا «البعض» الذي لم يشأ المؤلّف أن يصرّح باسمه هو معاصره أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، المعتزلي (296- 384هـ) صاحب كتاب النكت في إعجاز القرآن، الذي نقل عنه المؤلّف هذا الفصل الطويل».[160]

---

[159] م. س. ، ص. 283.
[160] في الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 262، إحالة رقم 1.

3. سوء توفيق الباقلاني في الموازنة بين الشعر والقرآن

ولعلّ الأسوأ في كلّ ذلك أنّ الباقلاّني ظلّ يلهث وراء الأشعار الجميلة ينتقص منها، ويركّكها، فيجعلها عييّة سخيفة، بالقياس إلى نظْم القرآن. وهي مقارنة لا يجوز لها أن تصحّ أبداً سرْمداً! إنّ إعجازيّة القرآن يجب أن تعالَجَ في إطارها فلا تخرج عنه، ما دام قد ثبت أنّ العرب عجزتْ عن أن تتحدّى القرآن فتأْتِيَ بسورة من مثله. والشعر الجميل يجب أن يظلّ جميلاً في إطاره وموقعه، ولا يجوز موازنة أدب دنيويّ مدنّس، بأدب إلهيّ مقدّس. فالمنطلَق الذي انطلق منه الباقلاّني كان في أصله غيرَ سليم.

والمشكلة الموضوعيّة أنّ الباقلاّني انطلق في متابعة طرَف صالح من معلّقة امرئ القيس على أنّه مصنّف في رأس الطبقة الأولى للشعراء العرب انطلاقةً مسبقةً، وأضمر السّوء لشعر الرجل، وبيّتَ الحكم على شعره، وانتوى التعصّب عليه، قبل أن ينهض بالتحليل لأبيات كثيرةٍ من معلّقته، فجاء إليها كلّها فراغ عليها انتقاداً وتنقيصاً، وغمْزاً وتبكيتاً، فما ترك ممّا اتّفق النّاس على جودته شيئاً إلاّ سخّفه تسخيفاً! وكلّ ذلك من أجل أن يبيّن أن القرآن أبلغ وأعظم من شعر امرئ القيس!...

وقد قلنا مِراراً وقرّرنا تكراراً أنّ المقارنة هنا فاسدة وباطلة، وأنّ أحداً من البلاغيّين لم يسلك هذا السلوك؛ فقد أتعب الباقلاّني نفسه في إظهار عُوَار شعر امرئ القيس المسكين سُدىً، لأنّ ما قاله لم يغيّر من الأمر شيئاً، ولا عمِل به أحدٌ من النّقّاد فعدل عن رأيه في شعر امرئ القيس المصنّف في الدرجة الأولى من الشعر العربيّ عبر الحقب المتطاولة...

إنّ بلاغة القرآن تمثّل في أسرارٍ عجيبة تبعث في النّفس الخشية والجلال، والقُشَعْريرة والخشوع، في حين أنّ الشعر في أحسن أطواره لا يبعث في النّفس إلاّ أريحيّة ومتاعاً. ولا سَواءٌ كلامٌ تقشعرّ له الجلود جلالاً وجمالاً معاً، وكلام تستمتع به القلوب جمالاً فقط. القرآن في إعجازيّته، وفي مرتبته من البلاغة التي تمثّل أرفع درجاتها، يجب أن يندّ عن التّصنيف مع أيّ كلام آخرَ أصلاً، وإلاّ فلا يكون مُعجزاً؛ لأنّ الحكم بالفرْق، مهما يكن بعيداً، بين شيءٍ وشيء آخر فإنّه يعني ثبوتَ قُرْب العَلاقة بينهما، وتلك سَوْأةٌ ما وراءها سوأة! أم هل يمكن مقارنة سورة من سور القرآن بقصيدة من أجمل القصائد، لكي يقعَ الحكم لدى نهاية الأمر بأنّ القرآن أعظم بلاغةً من الشعر!

ونودّ أن نأتي بنموذجٍ واحدٍ هو تعليقه على البيتين المطلعيّين من معلقة الملك الضلّيل:

قفا نبكِ من ذكرَى حبيبٍ ومنزلِ بسِقط اللّوى بين الدَّخول، فحوملِ

فتوضحَ فالمِقراةِ لم يعفُ رسمُها لِمَا نسجتْها من جَنوبٍ وشَمْأَلِ

فقد عابهما الباقلاّني وأظهر ما فيهما من عِيٍّ وسُخف، كسائر الأبيات اللاّحقة من معلّقته التي اعترضها لينتقصها انتقاصاً شديداً. ونحن وإن كنّا لا نريد متابعة كلّ التشنيعات التي ساقها الباقلاّني عن شعر امرئ القيس مخافة الطّول المسرف، فإنّه لا يفوتنا أن نتوقّف لدى نموذج واحدٍ للتوثيق.

فممّا كتب الباقلاّني عن هذين البيتين:

«تأمّل، أرشدك الله، وانظر، هداك الله، أنت تعلم أنّه ليس في البيتين شيءٌ قد سَبَقَ في ميدانه شاعراً، ولا تقدّم به صانعاً. وفي لفظه ومعناه خلل:

فأوّل ذلك أنّه استوقف من يبكي لذكْر الحبيب، وذكراه لا تقتضي بكاءَ الخليّ، وإنّما يصحّ طلب الإسعاد في مثل هذا، على أن يبكيَ لبكائه، ويرقّ لصديقه في شدّة بُرحائه؛ فأمّا أن يبكِيَ على حبيب صديقه، وعشيق رفيقه، فأمرٌ محال.

فإن كان المطلوبُ وقوفه وبكاؤُه أيضاً عاشقاً، صحّ الكلام من وجه، وفسد المعنى من وجه آخر. لأنّه من السخف أن لا يغارَ على حبيبه، وأن يدعُوَ غيره إلى التغازل عليه، والتواجُدِ معه فيه!

ثمّ في البيتين ما لا يُفيد، من ذكْر هذه المواضع، وتسمية هذه الأماكن: من الدّخول، وحومل، وتوضِح، والْمِقْراة، وسِقْط اللّوَى. وقد كان يكفيه أن يذكر في التعريف بعض هذا. وهذا التطويلُ إذا لم يُفد كان ضرْباً من العِيّ.

ثمّ إنّ قوله: «لم يعْفُ رسْمُها»، ذكَرَ الأصمعيّ من محاسنه أنّه باقٍ، فنحن نحزن على مشاهدته، فلو عفا لاسترحْنا. وهذا بأن يكون من مساويه أولى، لأنّه إن كان صادق الودّ فلا يزيده عطاء الرسوم إلاّ جدّة عهد، وشدّةَ وجْد. وإنّما فزع الأصمعيّ إلى إفادته هذه الفائدة، خشيةَ أن يعاب عليه، فيقال أيّ فائدة لأنْ يعرِّفَنا أنّه لم يعفُ رسْمُ منازل حبيبه؟ وأيّ معنىً لهذا الحشو؟ فذكَر ما يمكن أن يُذكَر، ولكن لم يخلّصْه، بانتصاره له، من الخلل(...).

وقوله: «لِمَا نسجتْها» كان ينبغي أن يقول: «لِمَا نسجَها»، ولكنّه تعسّف فجعل «ما» في تأويل تأنيث، لأنّها في معنى الريح، والأولى التذكيرُ دون التّأنيث، وضرورة الشعر قد قادته إلى هذا التعسّف.

وقوله: «لم يعفُ رسْمُها»، كان الأولى أن يقول: «لم يعفُ رسْمُه»؛ لأنّه ذكّر المنزل. فإن كان ردّ ذلك إلى هذه البقاع والأماكن التي المنزلُ واقعٌ بينها، فذلك خلل؛ لأنّه إنما يريد صفة المنزل الذي نزله حبيبه، بعَفائه، أو بأنّه لم يعفُ دون ما جاوره.

وإن أراد بالمنزلِ الدّارَ حتّى أنّث، فذلك أيضاً خلل؛

ولو سلِمَ من هذا كلّه، ومما نكره ذِكْرَه كراهيَةَ التطويل، لم نشكّ في أنّ شعر أهلِ زماننا لا يقصُرُ عن البيتين، بل يزيد عليهما ويفضُلُهما».[161]

وإنّما جئنا بما قال الباقلاّني عن التنقيص من شعر امرئ القيس، ابتداءً من مطلع المعلّقة (مع حذْفنا بعض التفاصيل مخافة الوقوع في الطّول المسرف)، لنبيّن مدى تعصّب الرجل على سَوائه تعصّباً غيرَ مبرَّر، ولا هو من أخلاق العلماء وتسامُحهم، وسَعة صدورِهم في مناقشة المسائل الأدبيّة والعلميّة؛ فالباقلاّني لا ينتقص من أبي عثمان الجاحظ وهو أحد أكبر كتّاب العربيّة في جميع العصور على الإطلاق فحسْب، ولكنّه جاء إلى شعر امرئ القيس، وهو أحد أكبر شعراء العربيّة في جميع العصور على الإطلاق، فغضّ من مكانتهما، ونحلَ أثْلَتَهُما، وعاب منهما ما لم يَعبْه أحدٌ غيرُه من أعمالهما.

---

[161] م.س.، ص. 160- 162.

وعلى الرغم من أنّ هذا البحث لا يحتمل أن نناقش فيه الشيخ مناقشة من جنس متابعته المجهريّة لبيتي امرئ القيس (ولا نتحدّث عن الباقي...)، فإنّا نودّ أن نناقشه فيما زعم عن شعر امرئ القيس تحاملاً وتعصّباً، لأنّا لم نرَ أحداً من النّاس عرَضَ للدّفاع عن امرئ القيس في هذا التّعصّب الذي وقع على شعره عُدْوَاً![162]

1.عدنا إلى ما كتب أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، وأبو زيد القرشيّ، والأعلم الشنتمريّ، وابن الأنباري، والخطيب التبريزيّ، (وهو أحد أكبر شارحي النصوص الشعريّة في القرون الأولى من تاريخ الأدب العربيّ)، والعلامة أحمد بن الأمين الشنقيطيّ، فلم يَنْبَهْ أحدٌ إلى ما نبهَ له الباقلاّني، ولا اهتدى إلى عِلَل التنقيص والغَمْز اللذَيْن أوقعهما الشيخ على أبي وهبٍ مكابرةً وتعصّباً. ولا يُعقل أن يكون النّقّاد وشارحو النصوص وعلماءُ العربيّة جميعاً على خطإ في مَوْقَعة شعر امرئ القيس بن حُجُرٍ في الأدب العربيّ، ويكون الباقلاّني وحدَه الذي استأثر بالاهتداء إلى هذا الصواب.

2.انطلق الباقلاّني، كما سلفت الإشارة إلى بعض ذلك، في قراءة شعر امرئ القيس من موقف مسبق، كما يقال، فكانت الغايةُ من متابعة معلّقته، وهي من أجمل الشعر العربيّ في كلّ العهود، هي الانتقاصَ منها، وتِبيانَ ما فيها من ضعف وركاكة، حتّى لكأنّ امرأ القيس أحدُ أتفه شعراء الأمّة على الإطلاق! بل جعل الباقلاّني امرأ القيس لحّانة، وكأنّه ينتمي إلى ما بعد عصر الاحتجاج، ونسيَ أن الرجل كان

[162] بل دافع محمد مندور، رحمه الله، عن امرئ القيس دفاعاً قويّاً. ينظر محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ص. 377 وما بعدها.

ينطق العربيّة على السليقة، فإن لاحظ شيئاً مما فيه لا يتّفق مع قواعد النحو في أواخر القرن الرابع للهجرة، فلم يكنْ على الشيخ إلاّ أن يراجع، هو، معلوماته النحويّة فيحاول التخريجَ، لا أن يَرُوغ على امرئ القيس زاعماً أنّه ذكّر المؤنّث، وأنّث المذكّر، وكان من المفروض أن لا يغاليَ الشيخ في تعصّبه فيقع في هذا التعليل الذي لا يليق بمكانته كأحد أكبر الإعجازيّين والبلاغيّين.

3.لو شئنا لرددْنا على كلّ ما انتقص به الشيخ لغة امرئ القيس، حكماً، حكماً، لأنّ ما قاله لا يمتّ للحقيقة بصلة، ومن ذلك، مثلاً:

أ. حين يزعم أنّ امرأ القيس كان رُكَاكَةً ديّوثاً، فلم يكن يغارُ على حبيبته، ولذلك دعا النّاس إلى أن يشاركوه في بكائه عليها، فإنّ الإجابة ماثلةٌ في اعتراض الشيخ نفسه؛ أي أنّ الذي يبلغ به الهمّ والحزن والغبن في حبّه أو في نكبته كثيراً ما يدعو النّاس إلى مواساته ليبكوا معه، وليشاركوه شيئاً من حزنه ومواجعه.

ويحضرني هنا ما ورد في حكاية شعبيّة يبلغ الحزن بإحدى شخصيّاتها مبلغاً رهيباً فتبكي، وتدعو الأشجار والأحجار والكائنات الجامدة التي من حولها أن تبكيَ معها، وأن تشاركَها حزنَها... فكيف لم يلحن الباقلاّني إلى مقصد امرئ القيس من وراء دعوة صاحبيْهِ إلى أن يبكيا معه ليواسياه، لا أنّه دعاهم إلى ذلك من أجل أن يشاركاه حبّ تلك المرأة، فالعربيّ غيور بطبْعه، فلم يكن داعياً إلى تقرير ذلك السخف.

ب. لا يمتنع، من الوجهة المنطقيّة، (وقد زعم الشيخ أنّ امرأ القيس «استوقف من يبكي لذكْر الحبيب، وذكراه لا تقتضي بكاءَ الخليّ، وإنّما يصحّ طلب الإسعاد في مثل هذا، على أن يبكيَ لبكائه، ويرقّ

لصديقه في شدّة بُرحائه؛ فأمّا أن يبكيَ على حبيب صديقه، وعشيق رفيقه، فأمرٌ محال») أن يكون الذين دعاهم امرُؤُ القيسِ هم من صَديقه، وكان كلّ منهم له حبيبة يبكيها، فكان، إذن، كلّ منهم يبكي حبيبته، خصوصاً بعد أن أكثر الشاعر من ذكْر الأمكنة التي كانت منازل للأحبّة؛ فكانت تلك الدّعوة إلى إقامة ضرْبٍ من المأتم. وإذا رأيت امرأ القيس ذَكَرَ لفظ «الحبيب» في صورة المفرد، فإنّ الشيخ كان أوّلَ من يعلم أنّه يمكن أن يكون هذا اللّفظ جنساً، فيكون مثل الرسول، والصديق، والضيف، والطّفل، [163] فلفظه لفظ المفرد، ومعناه معنى المثنى أو الجمع، فأين الخلل الذي كان يزعم الباقلاّني في شعر امرئ القيس، إذن، تعصّباً؟

ج. إنّا لا ندري ما ذا حمل الباقلاّني على أن يزعم أنّ الموقف الذي كان فيه امرؤ القيس كان موقف سعادة وسرور («أنّه استوقف من يبكي لذكْر الحبيب، وذكراه لا تقتضي بكاءَ الخليّ، وإنّما يصحّ طلب الإسعاد في مثل هذا، على أن يبكيَ لبكائه، ويرقّ لصديقه في شدّة بُرَحائه»)، وكان من الأولى أن يحمل صِحابَه على اللّهو والسعادة معه، لا أن يدعوهم إلى البكاء؟! وإنّا لنعجب أن يقوم القارئ مقام الشاعر فيفرض عليه أن يغيّر موقفاً وقفه، ومصيبة ألَمّتْ عليه، فيزعم أنّ شقاءه كان سعادة، وأنّ حزنه كان سروراً!

ثمّ ما ذا؟ لكأنّ الشيخ لم يعشَق في شبابه! ومتى كانت ذكْريات السّويعات الجميلات المواضي حين تذهب فلا تعود، وتُدْبر فلا تُقْبل، فيقع

---

[163] ومنه قوله تعالى: (أو الطّفل الذين لم يظهروا على عورات النساء)، سورة النور، الآية 24.

من عودتها اليأس، أن تكون مظنّة سرور لدى ترجيعها، لا مظنّة حزن عند تذكّرها؟

وما ذا كان قائلاً، وقد سبق به العهد، في قول البوصيري:

أمن تذكّر جيرانٍ بذي سَلَمِ   مزجتَ دمعاً جرى من مقلةٍ بدمِ؟

فلو كان الباقلاّني معاصراً للبوصيري، أو جاء بعده، لكان ثرّبَ عليه تثريباً، ولكان أنحى عليه باللّوائم إنحاءً، ولكان خطّأ قوله، وسفّه رأيه، في التعبير عن موقف وجْدانيّ مضى به الدهر فلا يعود أبدا، لأنّه بكى جيرانه بذي سلم حين تذكّرهم، بل بكى حتّى امتزج دمعه بدمه وهو يجري من مقلته المتورّمة من شدّة البكى!...

د. ما علّة اعتراض الباقلاّني على ذِكْر الأمكنة الخمسة في مطلع معلّقة امرئ القيس؟ أكان يعرف خلفيّات حبّه وحبيبه؟ أم كان مُوقِناً من أنّ ذكْر هذه الأمكنة لم يكن إلاّ عبَثاً من الشاعر؟ وحتّى إن كان ذلك منه عبثاً، ألم يعلم أنّ في عبثيّة الشعر تكمن عظمته وجماله، وقديما كان يقال، وفي عهد الباقلاّني: أجمل الشعر أكذبُه؟

هـ. كيف يجوز لمفكّر مثل الباقلاّني أن يرميَ أحد أكبر فصحاء العرب في الجاهليّة وأشعرهم بالعيّ، فيجعله باقلاً، وهو الذي ملأ الدنيا بشعره الجميل؟

و.إنّ ما يستشهد به الباقلاني من رأي الأصمعيّ (في تأويل قراءة معنى قول امرئ القيس: «لم يعفُ رسمُها»)، وأبي عبيدة[164] من اللّغويّين، فهو أمر مردود عليه؛ ذلك بأنّ اللّغويّين هم علماء لغة، لا أدباء يحلّلون الشعر، فيتذوّقون جماله، ويدركون مقاصد قائليه على النحو

---

[164] ورد رأي أبي عبيدة فيما حذفنا من كلام الباقلاّني مخافة التطويل.

الدقيق، والوجه السليم. فذلك أمرٌ، إذن، قد يكون موكولاً للنقّاد، فلا حجّةَ له فيه.

ز.وأمّا اعتراضه على قول امرئ القيس:

لم يعفُ رسمُها   لِما نسجتْها من جنوب وشمْأل

فإنّ قصد الكلام فيه بادٍ، كما شرحه أبو زيد القرشيّ والتبريزي، وغيرهما؛ [165] وهو من البساطة والوضوح بحيث لا يحتاج إلى كلّ هذه المماحكات التي تكلّفها الباقلاّني، وأتعب بها نفسه دون غَناء؛ فإنّما هذه الرسوم لم تَبْلَ ولم تعْفُ لأنّ الرمال كانت تتعهّدها بفعل الرياح الجنوبيّة والشماليّة، فكانت تأتي عليها تارة فتغمرها، كما كانت تأتي عليها تارة أخرى فتعرّيها؛ وفي ذلك ما فيه من إبطاء بقائها كما هي.

ح. وأما ما يرمي به الباقلاّني امرأ القيس باللّحن (!!!)، وأنّه أعاد الضمير على غير مَا كان ينبغي أن يعود عليه، لأنّ الْمُعاد عليه «منزل»، وهو قال: «رسمُها»؛ وإذن، فقد كان على امرئ القيس أن يقول: «لم يعْفُ رسمُه» حتّى يكونَ خالياً من اللّحن الفاحش!!! فعلى الرغم من أنّ أحداً لم يتنبّه لهذه المسألة النحويّة، فيما قرأنا، غير الباقلاّني؛ فإنّ الشيخ، لو لم يتعامَ، كان علم أنّ شأن المنزل، هو شأن الحبيب، والصديق، والرسول... فهي ألفاظ يمكن أن تدلّ على الجنس، ويوَكّد استعمال قوله: «رسمُها» في حال الجمع على أنّ الأمر قد يكون بعض ما زعمْنا، وأنّ امرأ القيس كان يتكلّم باسْم صاحبيْه اللّذَين خاطبهما، وكانوا جميعاً عشّاقاً مستهترين، وأنّهم بعد أن تناءَوْا من هذه الأمكنة، وتحمّلوا

---

[165] ينظر القرشي، جمهرة أشعار العرب، في الجاهليّة والإسلام، 1. 244- 245، تحقيق محمد علي الهاشمي، دار القلم، دمشق، 1419- 1999، ط. 3.

عن المنازل التي كان يقطنها الأحبّة، لم يكن لهم إلاّ البكاء يتواسَون به.

وعلى أنّ ما يذهب إليه بعض النّاس، ومنهم الباقلاّني نفسه، من أنّ امرأ القيس أراد بقوله: «منزل» إلى معنى «الدّار»، يُنهي الاعتراض؛ لأنّ مثل تلك الاستعمالات تملأ العربيّة، ولا ندري لِمَ جعلها الباقلاّني خَللاً؟[166]

ونجتزئ من مناقشة الباقلاّني ببعض هذا...

إنّ الذي حمل الباقلاّني على ارتكاب هذا التعسّف، كما سبقت الإيماءة إلى ذلك، هو انطلاقُه، في انتصاره للقضيّة الإعجازيّة، انطلاقاً، في رأينا نحن على الأقلّ، خاطئاً؛ فقد كان في غنىً عن أن يقول في شعر امرئ القيس ما قال؛ وكان من الأَولى الانتصار للإعجاز القرآنيّ، بالقرآن نفسه.[167]

وأيّاً ما يكن الشأن، فإنّ البلاغة العربيّة قامتْ أسسها بفضل القضيّة الإعجازيّة التي دعتْ دواعيها إلى أن يؤسّس العلماءُ والمتكلمون أسس البلاغة التي من بين عناصرها المجاز بأنواعه، والاستعارة بأنواعها، بالإضافة إلى البديع الذي وقع استكشافه منذ القرن الثاني للهجرة في الفكر البلاغيّ العربيّ. وكان أسبق النّاس إلى التنظير البلاغيّ، انطلاقاً

---

[166] فمن ذلك ما قيل في معاد الضمير في بيت أبي ذؤيب الهذليّ :

أمن المنون وريبهِ تتوجّع؟ والدهر ليس بمُعْتبٍ من يجزع!

فمن الرواة مِن رواه «وريبه» على أصل المعنى في «المنون»، ومنهم من رواه: «وريبها» على تأويل معنى «المنون» حملاً على المنيّة. ومنهم من حمل المنون على المنايا. ينظر ابن منظور، لسان العرب، منن. وعلى أنّ هذا كثيرٌ بحيث لا يتطلّع إلى استنزافه الإحصاء.

ينظر ديوان الهذليّين، ص. 1، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، 1384- 1965. (نسخة مصوّرة عن دار الكتب).

[167] وقد توسّع الباقلاّني هذه السيرة، فتناول لاميّة البحتري (أهلاً بذلكم الخيال المقبل...) بأسوأ مما تناول به أبياتاً من معلّقة امرئ القيس، فليراجع كتابه «إعجاز القرآن».

من القضيّة الإعجازيّة الرمّاني الذي قسّم أنواع البلاغة عشرة أقسام في رسالته: «النكت في إعجاز القرآن».

والحقّ أنّا لم نقرأ مثل هذا التقسيم الدّقيق لأنواع البلاغة، فيما قرأنا للنّاس قبل الرمانيّ، فهو من هذا التقسيم يبدو مفكّراً بلاغيّاً كبيراً، ومنظّراً للكلام من الطّراز الأوّل، كما يقال. ولم يكن من جاء بعده أو من معاصره مثل الرماني، ثمّ الباقلاّني إلاّ عالة عليه، وامتداداً لجهوده.



الفصل الثالث

الميراث البلاغيّ في المفاهيم السيمائيّة

كثيراً ما تتغيّر المفاهيم من عصر إلى عصر، ومن عهد إلى عهد؛ فيتغيّر المصطلحُ ويظلّ المفهوم هو، هو، بحيث لا يتغيّر، أو لا يتغيّر إلاّ قليلاً. وتُشابِه هذه المسألةُ التي نودّ الخوضَ فيها، رُبَّتَما لأوّل مرّة، حكايةَ شخصيّةِ السيد جوردان في إحدى مسرحيات موليير؛ فقد ظلّت هذه الشخصيّة طَوالَ حياتها تتحدّث النثر، وهي لا تعرف أنّها كانتْ تتحدّث النثر! كما أنّ كما أنّ أبا الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى الهمذاني المتوفّى عام ثمانية وتسعين وثلاثمائة للهجرة حين كان يكتب المقامة الحلوانيّة، أو المضيريّة، مثلاً، كان يكتب ما يشْبه القصّة، باصطلاح عهدنا هذا، ولكنْ دون أن يكون يدري أنّه كان يكتب ضرْباً من القصّة تحت شكل المقامة... [168]

كما أنّ عليّ بنَ عبد العزيز الجرجانيّ (المتوفّى سَنَةَ اثنتين وتسعين وثلاثِ مِئةٍ للهجرة) [169] وسَوَاءَهُ من النقّاد العرب الأقدمين حين كانوا يخوضون في مسألة «السرقات الأدبيّة» إنّما كانوا يخوضون في نظريّة «التناصّيّة» (L'intertextualité) دون أن يَدْرُوا أنّهم كانوا يخوضون في ذلك.

في حين أنّ مسألة اللّفظ والمعنى التي استهلكتْ كثيراً من الجهد الفكريّ في النقد البلاغيّ العربيّ القديم لم تكن، هي أيضاً، في

---

[168] ينظر عبد الملك مرتاض، فن المقامات في الأدب العربيّ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر؛ الدار التونسية للتوزيع، تونس، 1988، ط. 2، دار الغرب، وهران، 2006، ط.3.

[169] يراجع القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص. 183-411، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم / علي محمد البجاويّ، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1386- 1966، ط. 4.

الحقيقة، إلاّ بحثاً فيما أطلق عليه دو صوسير في تنظيراته اللّسانياتيّة [170]
في مطالع القرن العشرين «الدّالّ والمدلول» (Le signifiant et l signifié)...
والسّيمَائيّون العرب حين يلُوكون اليوم بألسنتهم بعض المفاهيم في
إطار العلوم الإنسانيّة الجديدة كالسّيمَائيّات واللّسانيّات، وضِمْنُهُما
كثير من المفاهيم الفرعيّة المكوّنة لبعض هذه العلوم، عليهم أن يعودوا
إلى أصول بعض هذه المفاهيم لينظُروا من أين جاءت؟ وفيمَ كانتْ؟ وهل
كانت تضطرب في مفاهيم البلاغيّين القدماء، العرب وغير العرب
معاً؟وقد تأمّلنا، نحن، بعض هذه المفاهيم السّيمَائيّة [171] المتداوَلة، على

---

[170] نحن نميّز في الاستعمال بين النسبة إلى اللّسان الذي هو «La langue»، وإلى اللّسانيّات» التي هي «La linguistique»، وإلاّ اختلطت المفاهيم راساً على عقب.

[171] لم يزل السيمَائيّون الغربيّون يلهثون وراء محاولة تحديد الفرق بين مفهومين يبدُوَان مختلفين من الناحية اللفظيّة، وهما: «السّمْيولوجيا» (Sémiologie, Semiology) من وجهة، و«السّمْيُوتيكا» [171] (Sémiotique, Semiotics) من وجهة أخرى: فهل يعني ذلك انهما واردان بمعنىً واحدٍ على الرغم من اختلاف لفظيهما؟ ولعلّ من اجل اضطراب الأصل، وقع اضطراب شديد في الترجمة العربيّة... وإذن، فلماذا كانتْ هذه الازدواجيّة في الاصطلاح؟ وإذا كان بينهما فرْقٌ، او فرق ما، او فرق شاسع، اي إذا كان كلّ منهما يحدّد حقلاً معرفياً لا يعدوه، ولا ينبغي أن يمتدّ إليه سلطان المصطلح الآخر، فقد كان يجب، إذن، تحديد ذلك بشيء من الصرامة والدّقّة العلميّتين؟
وقبل ان نخلص إلى عرْضِ آراء المنظّرين السّيمَائيّين عن هذه الإشكاليّة يجب ان نلاحظ انّ الإطلاقَيْن الاثنين يتّفقان معاً في السابقة حيث إنّ كلاً منهما يبتدئ بسابقة «Semio»، وهو آتٍ من اللغة الإغريقيّة (Semion)، ويعني «السّمة» (Le signe): ثمّ يفترقان في انّ احدَهما ينتهي بلاحقة «Logie, Logy» الذي هو اصلاً «Logos»، ويعني الخطاب، والعلم. على حين انّ احدهما الآخر ينتهي بلاحقة «Tique» التي تعني النّسبة العالِمَة في جملة من المصطلحات الغربيّة. فهل هما، إذن، اسمان اثنان، بناء على اصل الوضع الإغريقيّ، والمسمّى واحدٌ؟ يبدو انّ الإطلاق الثاني لا يعدو ان يكون نسبةً إلى الاسم الموضوع لهذا المفهوم الذي هو السّمة: فهو اشبه ما يكون بالإطلاق العربي (السّيمَائيّة) حيث الياءُ الصناعيّة، كما يصطلح النحاة العرب على تسميتها، في راينا، لا ترقَى إلى القدرة على نقل مفهوم النزعة المذهبيّة الواردة في إطلاق الغربيّين (Logie, Logy) الذي يعني العلم الآتي اصلاً من الإغريقيّة (Logos)، وهو الذي يعني العلم ايضاً. فكانّ هذه الياء الصناعيّة العربيّة ادنى إلى النسبة، او إلى العَلاقة بالعلم او الاشتغال به اكثر من دلالتها على مذهبيّة العلم نفسه: وعلى انه المفهوم المناقض لـ«الميثوس» (Mythos).
وايّاً ما يكن الشّان، فإنّ قريماس حين سالته جريدة «العالَم» (Le Monde) الباريسيّة سنةَ اربع وسبعين وتسعمائة والفٍ عن سرّ التسميّة المزدوجة اجاب بانّ مثل هذا الأمر هو من صميم الخصومات العقيمة. وذكر انه وقع الاتّفاقُ سنةَ ثمانٍ وستين وتسعمائةٍ والْفٍ بين ياكبسون، وسطروس، وبَنْفِنِسْت (Benveniste)، وبارط، وهو شخصيّاً، على اصطناع مصطلح «السيمَائيّة» (Sémiotique, Semiotics). بيد انّ مصطلح «Sémiologie»، بحكم تغلغله في الثقافة الأوربيّة لم يكن من اليسر نسيانُه، وإذن إبعادُه من الاستعمال.

عهدنا هذا، فألفينا بعضَها ممّا يركض في هذا المجال، أي أنّ الأصل فيها بلاغيٌّ، ولكنّ الرّاهن الذي هي عليه سيمَائيّ. كما ألفينا تداخُلاً مثيراً بين المفاهيم السيمَائيّة واللّسانيّاتيّة، وحتّى الفلسفيّة والمنطقيّة، بحيث إنّ كلَّ علماءِ حقلٍ يحاولون الاسْتئثار بتلك المفاهيم فيمحّضونها لحقلهم العلميّ، وكأنّها خالصة له، موقوفةٌ عليه. ولعل الذي يعود إلى المعاجم المتخصّصة التي تصدر في الغرب على عهدنا هذا في اللّسانيّات والسّيمَائيّات والفلسفة والمنطق والنحو والبلاغة يقتنع بغُلواء هذا الاضطراب في التّداخل المفهوميّ بين هذه العلوم... ومن تلك التداخلاتِ التي تقع بين كثير من المفاهيم نذكر هنا، على سبيل التمثيل، جملة من المفاهيم:

1. المعنى (Le sens):(يتنازعه النحو، والبلاغة، واللسانيات، والفلسفة)؛

2. الدّلاَليّة (La sémantique): (تتنازعها اللسانيات، والسّيمَائيّة، والفلسفة)؛

3. السِّمَة، أو العلامة (Le signe):(يتنازعها النحو،والطّب، والسيمَائيّة، والفلسفة، واللسانيّات)؛

4. السِّيمَائيّة [السِّيميَائيّة، باصطلاح غيرنا، وهو ثقيل، والأوّل أخفّ، وهو يؤدّي ما يؤدّي صنوه لأنّه مرادف له، لا أنّه يختلف عنه] (La sémiologie, Semiology): (تتنازعها السِّيمَائيّة، والطبّ، والفلسفة)؛

5. التداوليّة (La pragmatique, Pragmatic): (يتنازعها المنطق، والفلسفة، والسّيمَائيّة، والبلاغة)؛

كما يقع الخلط في الاستعمال إلى حدّ الاضطراب: بين السِّيميَائيّة، والسِّيميَائيَّات، والسِّيمْيُولُوجيا، 171 والسِّميوتيكا، (أو السميُوتيقا)، والسِّيمَائيّة، وهو مصطلحُنا... وقد علّلنا اختيارنا مصطلح السِّيمَائيّة في كتابنا: «نظريّة النّص الأدبيّ».

6.التشبيه (Ressemblance, Resemblance): (بين البلاغة، والفلسفة، والسيمَائيّة)، وهلمّ جرّاً.

ولعلّ فيما مثّلنا به ما يُغْري بالرجوع إلى البحث المعمّق في هذه المسألة اللطيفة، لإمكان استخلاص بعض النتائج منها لتوظيفها في هذه الحقول المعرفيّة المعقّدة، وسَلٍّ بعضها من بعضٍ.

ولقد انتهَينا نحن، بعد أُمّة - وركْحاً على ما أسلفْنا- إلى أنّ بعض المفاهيم السّيمَائيّة المعاصرة هي، فعلاً، كانت في أصلها بلاغيّةً خالصةَ البَلاغِيّة؛ بحيث نجد، مثلاً، ما كان يطلق عليه عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانيّ المتوفَّى عام أربعمائة وواحدٍ وسبعين للهجرة «معنى المعنى» في مصطلحات البلاغة، وهو أوّل مَن أسَّسه في المفاهيم البلاغيّة في القرن الخامس للهجرة، فيما نعلم، ليس إلاّ «البراڤماتيّة»، (La pragmatique, Pragmatic)، أو «التّداوليّة» التي تعني، من بين ما تعنيه في مفهومها السِّيمائيّ المعقّد الذي لا يزال غير واضح المعالم في أذهان العوامّ، المعنى «المسكوتَ عنه» في الكلام. وما كان يُطلَق عليه البديعُ والمعاني في البلاغة العربيّة،ليس إلاّ «الأسلوبيّة»(La stylistique» بالمصطلح الجديد. وقل إن أردتَ إلاّ قلْباً للتعبير: ليست أسلوبيّةُ هذا الزمان إلاّ ما كان يعرف تحت مفهوم البديع والمعاني في البلاغة في العهود الغابرة. كما أنّ ما كان يُطلَق عليه العدولُ في البلاغة العربيّة ليس إلاّ الانزياح في مصطلحات السّيمَائيّة (Sémiologie, Semiology)، وهلمّ جرّاً...

وإذا كان هذا الموضوعُ ممّا لا يزال جديدَ التناوُل، حديث المعالجة، ومن العسير علينا، هنا والآن، استيعابُ البحث فيه بخُطوات

راسخة، فإنّ ذلك لا يحظُرُ علينا أن نطرح هذه المسألة بين الباحثين لعلّهم أن يزيدوها بلورة وتوضيحاً، فيما سيستقبل من الدراسات.

وحسْبُنا هنا أن ننبّه، في هذا الفصل، إلى وجود شيء من ذلك فعلاً. ونجتزئ من كلّ ذلك بطرْح ثلاثة مفاهيم نسعى إلى تسليط شيء من الضياء عليها، وهي:

أوّلاً. مفهوم الانزياح انطلاقاً من العدول؛

ثانيا. مفهوم التداوليّة انطلاقاً من معنى المعنى؛

ثالثا. مفهوم الأسلوبيّة انطلاقاً من البديع؛

وذلك في انتظار توْسِعة البحث في بقايا أركان هذه المسألة.

أوّلا. مفهوم الانزياح انطلاقاً من العُدول

ويطلق عليه في مصطلحات السّيمَائيّة باللّغة الفرنسيّة: «L'écart»، وفي اللّغة الإنجليزيّة: «Gap».[172] كما قد يطلق عليه أيضاً «الانحراف»، أو «الانتهاك». وربما ترجمه بعض النقّاد المعاصرين تحت مصطلح «الفجوة»[173]، ويبدو لنا أنّ هذا الاقتراح ليس سديداً ولا موفّقاً، ولا نحسب أنّ الفجوة مما كان يريد البلاغيّون العرب، والسيمَائيّون والأسلوبيّون الغربيّون، إليه، جميعاً. فلتُتْرَكِ الفجوةُ في معناها الذي وُضِعتْ له أصلاً، لأنّها لا تليق بهذا المفهوم الأسلوبيّ، في رأينا. كما أنّ اقتراح مصطلح «الابتعاد»[174] مقابلاً للمفهوم الغربيّ، على اقتراب معادلته لمعنى «الانزياح»، لا يرقَى، أدبيّاً وجماليّا جميعاً، وإن

---

[172] Cf. Courtés et Greimas, Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, Paris, 1979.

[173] ينظر منذر عياشي، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللّسان، ص. 1102.

[174] ينظر م. س.

شئت معرفياً أيضاً، إلى مستوى الاستعمال الذي أمسى متداوَلاً بين النقّاد والسّيمَائيّين المعاصرين في موقعه الصحيح، من الوجهتين اللّغويّة والمعرفيّة معاً، فلا مدعاة للإكثار من هذه المترادفات لمفهوم واحدٍ دون غَنَاء. والحقّ أنّا لو جئنا نبحث لهذا المفهوم عن مقابل يقابله في اللّغة العربيّة لوجدْنا أكثرَ مما ذُكِر، بحيث يمكن أن نطلق عليه إلى ذلك، من الوجهة اللّغويّة لا الاصطلاحيّة التي لا تبرح مَريجةً مرِجةً معاً، «التّجانُف» أيضاً. فأمامَنا، انطلاقاً مما ذكرْنا، مجموعة من المصطلحات لمفهوم واحدٍ. غير أنّ مصطلح الانزياح ربما يظلّ هو الأسْيَرَ بين النّاس، وهو الأسلم لغوياً ومعرفياً، فلا مدعاة لأن نضيف إليه ضرائرَ أو غريمات. وقد زعم الصديق الدكتور عبد السّلام المسدّي أنّه كان يطلق على الانزياح في البلاغة العربيّة مصطلح «العدول»، وأنّه عسير الترجمة.[175]

وفي كلّ أولئك ما يدلّ على انحراف المتكلّم أو تجانُف الكاتب عن المألوف المتداوَل في الاستعمال الأسلوبيّ إلى شيء آخر، وهو غيرُ مفهوم «الالتفات»، الذي يقترب منه، ولكنّه لا يماثله. لأنّ الالتفات هو مجرّد التجانُفِ بضميرٍ من سيرته الراهنة، كأن يكون في صورة الغياب، إلى وجه آخرَ كأن يكون في صورة المتكلّم، أو المخاطب. وقد ورد الالتفات في القرآن العظيم في غير موضع، فمن ذلك قوله تعالى: (سبحانَ الذي أسْرَى بعبْدِه ليلاً مِن المسجدِ الحرامِ إلى المسجدِ الأقصَى الذي بارَكْنا حولَه لِنُرِيَهُ مِن آياتِنا)؛[176] إذْ وقع الانتقال، في هذه الآية، من ضمير الغياب، إلى ضمير المتكلّم، فنشأ عن ذلك انتهاكٌ للّغة، وإخراج

---

[175] ينظر عبد السلام المسدي، الأسلوبيّة والأسلوب، ص. 158، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا- تونس، 1977/1397.

[176] سورة الإسراء، الآية 1.

الأسلوب من الرتابة إلى الطّرافة، وتصريف النسْج اللّغويّ في وجه من الاستعمال الرّفيع. والحقّ أن مصطلح «الالتفات» المتداوَل في المصطلحات البلاغيّة ليس أحسن ما يمكن أن يستعمل لهذا المعنى، ولو استعمل «التجانف»، أو «الانتقال» مكانه لكان ربما له أمثل.[177]

غير أنّ الانزياح لا يقوم في مجرّد الاقتصار على الْمُراوحة بين استعمال الضمائر المختلفة داخل كلام واحدٍ، ولكنّه يجاوز ذلك إلى التّوسّع غيرِ المحدود في التعامل مع اللّغة الأدبيّة في أسلوب الكلام.

والحقّ أنّ هذا المفهوم هو، فعلاً، وكما ذهب إلى ذلك المسدّي في غاية الغموض، شأنه شأن كثير من المفاهيم اللّسانيّاتيّة والسّيمَائيّة الجديدة التي يبدو كأنّ التسرّع وقع في تبنّيها، ثمّ تبيّن أنّها لا تقدّم شيئاً كثيراً للدرس الأسلوبيّ، ليس إلاّ. وذلك باعتراف قريماس نفسه. وإذا كان قريماس وكورتيس يزعمان أنّ هذا المفهوم ربما يكون جاء من إنتاج مستعمِلي اللّغة، انطلاقاً من تأمّلات دو صوسير عن القول،[178] فإنّ ذلك قد يزيد هذا المفهوم إشكالاً وغموضاً. غير أنّ غموضه ليس مبرِّراً لنا لأن نُهْمل الحديث عنه، ولا لأن نُضرب عن الخوض فيه؛ فإنّ بعض المفاهيم كلّما غمضت ازداد إيلاع الباحثين والمحلّلين بها، حتّى

---

[177] تحدّث الزمخشري عن الالتفات ليعرّف وظيفته البلاغيّة فقال: «(...) ولأنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تطريةً لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد. وقد تختصّ مواقعه بفوائد...». الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 1. 14. ووجدنا القرطبيّ يطلق عليه مصطلح «التلوين»، وذلك لدى تفسيره قوله تعالى: (إيّاكَ نعبُد وإيّاكَ نستعين). كما تحدّث عن هذا الالتفات، في تحليل جماليّة هذه الآية وبلاغيّتها، ابو حيّان الأندلسيّ في تفسير «البحر المحيط»، 1. 7. دار الفكر، بيروت.
ومن عجبٍ أنا ألفينا أبا يعقوب السكاكيّ يهمل الحديث عن الالتفات، وتابعه على ذلك في هذا الإهمال الذين كتبوا في البلاغة من المعاصرين... وليتَ شعري من ما حظَر عليهم أن يأتوا ذلك، وهو مما كان يكثر في كلام البلغاء، وقد ذكره عامّة المفسرين، ومعهم ابن الأثير في كتاب «المثل السائر، في أدب الكاتب والشاعر»؟

[178] Cf. Courtés et Greimas, op. cit., Ecart.

تتبلور في أذهانهم، وتتّضح معالمها في عقولهم، فتغتدي نظريّة مؤسّسة. والحقّ أنّ قريماس وصاحبه لم يقولا كبيرَ شيءٍ عن هذا المفهوم البلاغيّ الأسلوبيّ في أصله، السّيمَائيّ في أيْلولته؛ ولكنّ الذي عالجه بتفصيل ووضوحِ ذهنٍ، وغزارة معرفة، إنّما هما أوزوالد ديكرو، وجان- ماري سشَيْفر؛[179] فقد جعلا - أو تابَعا على الأقلّ ما هو شائع في آخر النظريّات السيمَائيّة واللّسانيّاتيّة- [180] الانزياح أنواعاً متعدّدة من أهمّها: الانزياح البلاغيّ، والانزياح النحويّ، والانزياح الوصفيّ، والانزياح الأسلوبيّ، وببعض ذلك أمكن الرُّقيّ بهذا المفهوم الأسْلوبيّ البلاغيّ في أصله، والسيمَائيّ في راهنه، إلى مستوى النظريّة. ولعلّ الذي يعنينا نحن من كلّ ذلك، هنا والآن، إنّما هو الانزياح الأسلوبيّ، لأنّه هو الذي له

---

[179] لقد ترجم الصديق الدكتور منذر عياشي عمل هذين المفكّرين الكبيرين، وهو الذي طُبع في بداية الأمر باسمَيْ ديكرو وطودوروف، وظهر بباريس عن دار «SEUIL» تحت عنوان «معجم موسوعيّ لعلوم اللّغة» (Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage» في مجلّد أنيق ضخم بلغ عدد صفحاته، 453. ثم وقعت مراجعته وإضافة كثير من المعارف إليه، ووقع ذلك بأن انضمّ جان مارس سشَيْفر إلى ديكرو، وتخلّي طودوروف، فظهر الكتاب غيرَ مجلّد كعهدنا بصنوه أوّلاً، وبلغ عدد صفحاته أكثر من ثمانمائة من القطع الصغير، وأصدرتْه الدار نفسُها عام 1995، وذلك تحت عنوان جديد هو: «المعجم الموسوعيّ الجديد لعلوم اللّغة» (Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage» وهو الذي ترجمه الدكتور عياشي، تحت عنوان نختلف معه فيه اختلافاً كبيراً وهو: «القاموس الموسوعيّ الجديد لعلوم اللّسان». ولكأنّ عياش كان يعتقد أنّ المؤلّفين الفرنسيّين كانا يتحدّثان عن علوم اللّسان الفرنسيّ، ولو كان الأمر كذلك لما وقعَ الانتفاع بهذا الكتاب على هذا النحو الواسع الذي قد يمتدّ به إلى العالميّة، وإنّما كان يريدان إلى «اللغة» (Langage)، وليس إلى «اللّسان» (Langue». وشتّان بين المفهومين كما هو مسطّر في كتبهم، وخصوصاً منذ دو صوسير. وإذا كان هذا وقع، بعدُ، في مصطلح عنوان الكتب، فما القولُ في آلاف المصطلحات الواردة في ثناياه؟... غير أنّنا لم نُفِد من ترجمته لضخامة المجلّد، ولانعدام الفهرس المعرفيّ فيه، فعوّلنا على النّصّ الفرنسيّ تعويلاً مباشراً فيما عدنا فيه إلى هذا المصدر العظيم الذي استغرق من مؤلِّفَيْهِ جهداً فائقاً بلغ من السنين عدداً؛ ذلك بأنّ الصديق عياشي اجتزأ بمجرّد سرْد المصطلحات بالفرنسيّة وما اختاره لها بالعربيّة، دون نقْل الكشّاف المعرفيّ الذي وضعه المؤلّفان في الأصل، وهذا لا يخدم الكتاب وما ورد فيه من العدد الكبير من المعارف والنظريّات والمفاهيم. يضاف إلى ذلك أنّ ترجمة مثل هذا العمل الجليل يحتاج إ'لى فريقٍ من المترجمين، فمثْل شخص واحد ينوء ظهره بهذا الحمل الثقيل، مما يجعل جهده متعثّراً حتماً.

[180] نحن نميّز بين مصطلحي اللسانيّ، واللّسانيّاتي: الأوّل نسبة إلى مجرّد «اللّسان» (Langue)، والآخر نسبة إلى علم الألسنة، أي إلى اللّسانيّات (Linguistique). كما يجب التمييز بين الرياضيّاتي (نسبة إلى الرياضيّات نسبة مباشرة، كنسبتنا إلى النحو فنقول: «نحويّ» (لعالم النحو)، وبين الرياضي (نسبة إلى الرياضة)؛ أم يودّ الناس أن يخلطوا بين الفاهيم ؟!...

صلة باستعمال اللّغة وتوظيفها في جماليّة الإرسال ليس ضمن تركيب ألفاظ اللّغة في جُمَل فحسب، ولكنْ ضمن بناء الجمل نفسها في نسْج الأسلوب الأدبيّ، والسّعْي إلى تخليصه من الرتابة والسكون، إلى الحركة والتوتّر.

والانزياح في اللّسانيّات والبلاغة والسّيمائيّات (نريد أن نجمع بين هذه العلوم الثلاثة التي هي كلّها سُخْريٌّ لخدمة اللّغة) هو، كما يعرّفه معجم روبير: «فعْل الخِطاب الذي يَنْزاح عن المعيار». [181] في حين يعرّفه معجم لاروس بأنّه انزياح اللّغة، وهو الكلمة التي تخرق السلوك المتَّفَق عليه [182] في الاستعمال بين النّاس.

والانزياح [183] الأسلوبيّ (Une stylistique de l'écart) هو الذي يعادل الأسلوب الأدبيّ الذي يتميّز بالخصوصيّة، ويتجانف عن المألوف المبتذَل القائم على التقليد والمحاكاة ضمن نظام اللّغة العامّ، في أيّ لسان من الألسن. ذلك بأنّ الأسلوب الأدبيّ، بما هو خاصّيّة فردانيّة، لم يزل يجنح نحو الخروج عن المعايير الجمعانيّة. إنّ الأسلوبيّة الأدبيّة (La stylistique littéraire)، في أوّل صياغاتها، تنتمي أيضاً إلى الأسلوبيّة السيكولوجيّة، بما أنّ القيمة التعبيريّة للأسلوب تنتمي بوجه عامّ إلى سيكولوجيّة المؤلّف. [184]

---

[181] Le Petit Robert, Ecart.

[182] Le Petit Larousse : 2003, Ecart.

[183] قد يترجمه بعض النقّاد المعاصرين تحت مصطلح «الفجوة»، ويبدو لنا أنّ هذا ليس سديداً ولا موفّقاً، ولا نحسب أنّ الفجوة مما كان يريد البلاغيّون العرب، والسيمائيّون والأسلوبيّون الغربيّون جميعاً. فلتترك الفجوة في مكانها، كما أنّ الابتعاد على اقتراب معادلته لمعنى الانزياح، إلاّ أنه لا يرقَى، أدبياً وجماليّا جميعاً، وإن شئت معرفياً أيضاً، إلى مستوى الاستعمال الذي أمسى متداولاً، وفي موقعه الصحيح لغوياً ومعرفياً معاً، فلا مدعاة للإكثار من هذه المرادفات دون غَناء.

[184] Cf. Ducrot et Schaeffer, op. cit. p. 183.

والحقّ أنّ الانزياح هو الصفة الأسلوبيّة التي تجعل لغة كاتب من الكتّاب ذات خصوصيّة في إطار النّظام العامّ للسان الذي تنتمي إليه اللّغة.

ولَكأنّ الانزياحَ يأتي ليكرّس ثقافة التغيير الأسلوبيّ وما يحدث فيه من انحراف مفاجئ لم يكن المتلقّي، في الغالب، ينتظر أنّه يقع، فهو يرفض صِفْريّة الأسلوب، بمعنى أنّ النّسج اللّغويّ يقوم في الكلام على نظام الفعل والفاعل والمفعول، أو على المبتدإ والخبر، وهلمّ جرّاً ممّا يقع في نظام الأسْلَبَة المعياريّة البسيطة... بل يأتي الانزياح ليكسر الرتابة الأسلوبيّة فيكون انتباه المتلقّي غابراً في طريق جماليّ معيّن عبر تلك الرتابة، ولكنْ بينما هو كذلك، إذ يأتي تعبير فيه ينزاح به عن المألوف، ويتناءَى به عن المبتذَل، فيوقظ الانتباه فيه، ويحرّك الذهن لديه، ويبعث في النفس ما يبعث من فضول التّطلّع إلى ما وراء هذا الخرْق الذي وقَع في نظام المعيار اللّغويّ، أو هذا الاختلاف الذي تسلّط على الرتابة الأسلوبيّة فجعلها تخرج من النّظام العامّ للنّسج، إلى ما يضادّ هذا النّظام للنّسج، ومن التعدّد الذي هو نظام الجماعة، إلى التفرّد الذي هو نظام كاتب بعينه؛ ولكنْ ضمن إطار النّظام الأوّل.

فقول الْحُطَيئة في هجاء الزِّبْرِقان بن بدر، مثلاً:

دعِ المكارمَ لا ترحلْ لبُغيتها   واقعُدْ، فإنّكَ أنتَ الطّاعمُ الكاسي![185]

---

[185] ذكرت كتب التراث الأدبيّ العربيّ غير مرّة. وممن ذكره أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسيّ في العقد الفريد، 1. 19؛ 5.. 317، تحقيق أحمد أمين- إبراهيم الأبياري- عبد السلام هارون، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1368/ 1949. وقد استعدى الزبرقان على الحطيئة عمر بن الخطّاب «وأنشده البيت العجيب. فقال: ما أرى به بأسا! قال الزبرقان: والله، يا أمير المؤمنين، ما هُجيتُ ببيتٍ قطّ اشدّ عليّ منه. فبعث إلى حسّان بن ثابت وقال: انظر إن كان هجاه؟ فقال: ما هجاه، ولكنْ سلَح عليه! ولم يكن عمر يجهل موضع الهجاء في هذا البيت، ولكنه كره أن يتعرّض لشأنه، فبعث إلى شاعرٍ مثلِه، وأمر بالحطيئة إلى الحبس، وقال: يا خبيث! لأشغلنّك عن أعراض المسلمين!». (العقد الفريد، 3. 318). وللخبر بقيّة...

هجاءٌ مقذع في أوّله، فقد اعتمد الشاعر فيه اللّغة الهجائيّة المألوفة بين النّاس، فهو يشتمُ مهجُوّه الزبرقان، ويُوئِسُه من كلّ خير، ويحذّره من الطّمَع في الارتحال إلى طلب الْمَكارم، وما ذلك إلاّ لأنّها لا هي منه ولا هو أيضاً منها؛ لأنّ المكارم للأكارم، والمآثر، لأهل المفاخر. ومن الأمثل لهذا المهجُوّ أن يستريحَ فلا يحاولَ الْتِماسَ المعالي لأنّه بعيد منها، جُنُبٌ عنها، وذلك انطلاقاً من لغة الحطيئة نفسه في تدبيج بيته. وإلى هنا لا يوجد في الكلام ما يَلْفت الانتباه، ولا ما يوقظ الاهتمام، ولا ما يبعث في النفس شيئاً من الفضول؛ لكنّه حين قال:

❖واقعُدْ، فإنّك أنت الطّاعِمُ الكاسِي!❖

فها هنا وقع انتهاك لنظام اللّغة والخروج عن الدّلالة المعجميّة في استعمالها المألوف، والانزياح بها عن هذا المألوف المعروف في تصريف معانيها، فخرج الْحُطَيْئَةُ من الدّلالة العامّة للّسانِ، وممّا ألِف النّاس في الاستعمال المبتذَلِ لمعاني اللّغة المعجميّة، إلى الدلالة الخاصّة، أو الحميمة؛ حين جعل الحطيئةُ المهجوَّ كأنّه من كَرمه وسخائه لم يزل يُطْعم الناس ويُقْريهم، فيذبح لهم الذبائح، ويدعوهم إلى المآدب، ويكسوهم بالْحُلل الفاخرة، ويخلَع عليهم أثواباً من الحرير والدّيباج، كلّما تقصّدوا جَنابه، ويمّموا داره...

في حين أنّ معنى هذا الكلام هو غيرُ ذلك؛ فقد وتّر اللّغة فجعل معنى اسم الفاعل يستحيل إلى معنى اسم المفعول، توسُّعاً وتصرّفاً، وسخريّة وتهكّماً. أو قل إنّه جعل اسم المفعول يمثُل في إسْم الفاعل، فقلَب الدّلالة الظّاهرة رأساً على عقب، ووجهاً على ظهر، فصار الفاعل مفعولاً، ولم يعد النحو، بإجراءاته المحدودة، قادراً على فعْل شيء أمام هذه

البلاغة الطّافحة، فتوقّفتْ وظيفته لدى الإعراب الذي لا يعني هنا إعراب المعاني بأيّ وجه، [186] وتُرِكت المكانةُ للانزياح الأسلوبيّ يتفنّن في الأَسْلَبَة حتّى يظنَّ من لا يعرف العربيّة أنّ الشاعر لم يهْج الزّبرقان فعلاً، وهو أحد سادات العرب؛ ولكنّه مدحه؛ ولم يذمّه شيئاً ولكنّه قرّظه.

وببعض ذلك انتقل الكلام من نظام اللسان الصارم إلى نظام اللّغة المفتوح، ومن الدّلالة المعجميّة المتوارَثة للّغة، إلى الدّلالة الأدبيّة التي جعلتْ هذا الكلام يتفرّد ولا يتعدّد، ويتقيّد ولا يتبدّد.

ثانيا. الانزياح في الأدب الجديد

لم يعد الانزياح في الشعر الجديد قائماً على مجرّد قلْب وظيفة الصّيَغ بتسخير اسم المفعول لاسم الفاعل، واسم الفاعل لاسم المفعول، مثلاً، كما رأينا في بيت الحطيئة؛ ولكنّه اغتدى ضرْباً من توظيف المجازات التشخيصيّة وإِيقارِ دلالات اللّغة الشعريّة حتّى تغتديَ محمَّلةً بها تحميلاً. والحقّ أنّ مثل هذا يطالعنا في عامّة الشعر العربيّ الجديد الذي يصطنع لغة مختلفة كلّ الاختلاف عن لغة الشعر العربيّ القديم. ونأتي بمثال واحدٍ، هو مجرّدُ مقطّعة قصيرة، من بعض الكتابات الشعريّة الجديدة التي كتبها سعد الحميدين، لنبرهنَ على بعض ما نزعم؛ لأنّ هذه المسألة، فيما نرى، هي من الوضوح بحيث إنّها لا تفتقر إلى تنوير.

---

[186] لن ياتيَ شيئاً النّحاة حين يُعربون «الطاعم الكاسي» إلاّ قولهم: الطّاعم خبر كانَ، والكاسي بدلٌ منه. فإن ذهبوا إلى أكثر من ذلك اضطُرّوا إلى ان يقولوا: الطاعم والكاسي اسما فاعل، في حين انهما ليسا اسميْ فاعل إلاّ في الصورة السطحيّة للّغة؛ ففي الإعراب النحويّ هنا مغالطة، بل فيه ورطة!...

يقول سعد الحميدين:

والدّرب يتيه بخطواتي

والخطوة تبحث عن أختٍ لها

وضَيَاعُ الدّربِ... ضياعُ

في ضياعْ

في صخرة ذاكرتي، نَحَتُّ اسماً للماضي.

لكنِ الحاضرُ يأبَى الرَّسْمَ.[187]

فالدّرب، في هذه اللّغة الشعريّة، هو الذي يتعرّض للتّيه الذي يضلّله ويضيّعه؛ لأنّه ينهض هنا بوظيفة دلاليّة هي في أصلها للشخصيّة الشعريّة فعوّضتْها انزياحيّة اللّغة التي شخّصت الدّرب فجعلتْه عاقلاً كان يريد أن يمضيَ في طريق كما يمضي الإنسان العاقل فتاهَ بخُطواته العِجاب... فالتّيه، هنا، هو الذي يتسلّط على الدّرب فيُفْقده حاسّة الاهتداء فيُمسي يتحرّك على غير وعْيٍ، ويُمَشّي على غير هُدىً من أمره، من حيث كان الأصل في التيه أنّه يتسلّط على الإنسان العاقل الذي يميّز بين المواقع والطرقات والاتّجاهات فيَمشي في مناكبها، ويضطرب في دروبها. وإذن، فخُطوات الشخصيّة الشعريّة في اضطرابها لا تتبيّنُ وجْهاً في طريقها فتستسلم للضياع.

ثمّ إنّ الخطوة هي التي تتكفّل بتدبير أمرها فتغتدي ذات قابليّة للوعْي الذي يتيح لها أن تبحثَ عن خُطُواتٍ أخرَى لها في هذا الدّرب الكثير المنعطفاتُ والشّعاب. أمّا الشخصيّة الشعريّة فهي لا تكاد تصنع شيئاً، فبعد أن لم تستطع التحكّمَ في درْبها فتاه بخُطَاها، ها هي ذي في

---

[187] سعد الحميدين، الأعمال الشعريّة، ص. 411، نشر دار المدى، بيروت، 2003، ط.1.

السطر الشعريّ الثاني تذر حريّة المبادرة للخطوات تبحث عن أخواتها، واحدةً خِلافَ أخرى؛ وهي تنظر ولا تبادر، وتراقب ولا تفعل شيئاً. فكأنّ الشخصيّة الشعريّة، هنا، تمثُلُ مسلوبةً من إرادتها.

وكلُّ أولئكَ تمثّله هذه اللّغة الشعريّة الجديدة.

في حين أنّ قوله:

«في صخرة ذاكرتي، نَحَتُّ اسماً للماضي»

يجعل للذاكرة صخرةً تنحت الشخصيّة الشعريّة منها اسمَ ماضيها.

فالأولى: أنّ الذاكرة لا صخرة لها، وما ينبغي لها؛ وإنّما أُنشئَ للذاكرة صخرةٌ تمثُلُ فيها مرآة الماضي للدّلالة على أنّ هذه الذاكرة كانت محنَّطةً ميتة، وهامدة خامدة، بحيث ضاعتْ منها كلّ الذكريات والأشرطة التي كانت تسجّلها؛ لأنّ الصخرة هي عين الجماد.

والثانية: أنّ الاِسمَ لا يُنحَتُ لأنّه ليس شأناً ملموساً ذا قابليّة لأن يخضع لمثل فعْل النّحتِ أو النقش، بل الاسم معنىً مجرّد تتجسّد دلالته في مسمّاهُ. غير أنّ هذا الاسم، انطلاقاً من القدرة الشعريّة على بعْث الحياة في الجمادات (صخرة الذاكرة)، لم يمتنع أن يغتديَ هو أيضاً شأناً حيّاً مشخَّصاً فأمكن نحتُ الماضي الذاهب منه.

والأخرى: في حين أنّ حاضر الشخصيّة الشعريّة، على عكس ماضيها الحيّ الميت، يأبَى أن يطاوعَها لترسم عليه شيئاً.

ويعني ذلك أنّ الماضي ميت، وأنّ الحاضر متعنّت، وأنّ الشخصيّة الشعريّة شقِيَتْ بهما جميعاً.

ثالثاً. مفهوم التداوليّة انطلاقاً من «معنى المعنى»

ليس مفهوم التّداوليّة بالمفهوم المتداوَل بين النّاس على نحوٍ من الوضوح الأبلج، بل لا يزال هذا المفهوم كسابقه تتنازعه جملة من الفُهُوم الغامضة في أغلب أطوارها تنبثق عن تنظيرات غربيّة لَمّا تُلْفِ سبيلَها إلى الوضوح، كما سلفت الإيماءة إلى ذلك. ونسعى في بعض هذه الفقرة إلى التعريج على هذا المفهوم الجديد القديم لنلقيَ عليه الضياء الذي نرجو من خلاله أننا أتينا على أهمّ ما يمكن أن يعالَجَ به نظريّاً وتطبيقيّاً.

أ. تأثيل هذا المفهوم

لم يَتمّ استعمال التداوليّة، من حيث هو معنىً عامٌّ، في الثقافة اللاتينيّة، قبل سنة 1438 للميلاد. ويعود في أصله الأجنبيّ إلى اللّغتين الإغريقيّة: «Pragmatikos»، واللاّتينيّة بالمعنى القانونيّ: « Pragmatika sanctio». ولهذا المفهوم في الثقافة الغربيّة عدّة استعمالات: قانونيّة، وهو الاستعمال الأصلُ فيما يبدو، ثمّ فلسفيّة، ومنطقيّة، ورياضيّاتيّة، ثمّ أخيراً لسانيّاتيّة (دلاليّة)، وبلاغيّة (سياقيّة)، وسيمَائيّة (تأويليّة).

وقد زعم شارل موريس، لأوّل مرّة عام 1938، [188] أنّ «التعريفات الكلاسيكيّة للسّمات تحتوي مرجعيّة ثابتة للمؤوِّل والتّأويل. وإنّ البلاغة الإغريقيّة، واللاتينيّة، وكلّ النظريّة اللسانيّاتيّة للسُّفْسطائيِّينَ يمكن الإقرار بأنّها أشكالٌ تداوليّة للخطاب». [189]

[188]Cf. Morris, Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938. (Encyclopédie de la Science Unifiée).

[189]ونلاحظ أنّ كتابات الغربيّين، في أغلبها، تُهمل الإشارة إلى جهود العرب البلاغيّة، وغير البلاغيّة في حقل علوم اللّغة، إمّا جهلاً واستخفافاً، وإمّا مُكابَرة وتجاهلاً.

ولقد نشأ هذا المفهوم في أمريكا الشماليّة أواخرَ القرنِ التاسعَ عشَرَ ومطلعَ القرنِ العشرين. ويعود الفضل في تأسيسه إلى شارل بيرس (1839- 1914)، وذلك بين 1865 و1872. وقد عرض بيرس فكرة مفهوم التداوليّة - أو البراقماتيّة بلغتها الأصليّة- على بعض أصدقائه، وكان من بينهم ويليام جيمس. وقد نشر بيرس من بعد ذلك مقالة ممّا ورد فيها «أن نعتبرَ: ما التّأثيراتُ العمليّة التي نعتقد أنّ موضوع تصوّرنا هو الذي يُنتجها؟ إنّ تصوُّر كلّ هذه النتائج هو التصوّر التامّ للموضوع».[190] وجاء من بعده جيمس ويليام فطبّق هذا المبدأَ البيرسيّ أوّلاً على الديانة، ثمّ على الفلسفة، وذلك سنة 1898، قبل أن يحوّله إلى نظريّة للحقيقة، سنة 1906.[191]

وإنّا، بكلّ أسف،لا ندري مَن اصطنع من اللّغويّين العرب المعاصرين هذا المفهوم لأوّل مرّة في اللّغة العربية، أثناء القرن العشرين، نقلاً عن أصحابه من المفكّرين الأمريكيّين؟ ولا كيف اهتدى السبيلَ إلى إطلاق هذا الاستعمال الذي يدلّ من الوجهة المعجميّة على التعاوُر على شيء وأخْذِه بالدُّوَلِ[192] بحيث يقع التداوُلُ عليه: مرّةً يأخذه هذا من ذاك، ومرة يأخذه ذاك من هذا... ويُستعمَل هذا التركيبُ اللغويّ في العاميات العربيّة بوجه صحيح إلى يومنا هذا...

وقد عدنا إلى آخر كُتب السيمائيّات والنقد الجديد صُدوراً في فرنسا (نهاية القرن الماضي وبداية القرن الجديد) فتبيّن لنا أنّه يوجد اختلاف شديد في تمثّل هذا المفهوم ووظيفته، بل ربما في شرعيّته، أو

---

[190] . Deledalle, in Encyclopædia universalis, Pragmatisme.
[191] Id.

[192] ابن منظور، لسان العرب، دول.

عدم شرعيّته، أيضاً، ولو أنّ الاحتمال الأخير لا يَرِد إلاّ في بعض التمثّلات القليلة على كلّ حال. ذلك بأنّ مِن المنظّرين لَمَن يجعل منه ركنا مكيناً في تحليل النّصّ، أو الخطاب؛ وأنّ منهم لَمَن يجعل منه مجرّد مجموعةٍ من «نُفَايات» الكلام، كما سنرى بعد حينٍ، يقع بها الترقيع! وأنّ منهم لَمَن يبسّطه إلى أن يبلغ به مستوى مفهوم «السياق» المعروف في البلاغة منذ عهد أرسطو مروراً بالبلاغة العربيّة في عهودها الزاهرة. في حين أنّ منهم مَن يعقّد مِن أمره، ويعمّق مِن شأنه، إلى أن يُخضعَ استعماله في تحليل المعنى، فيُلحقه بالأدوات السِّيمَائيّة الجديدة. بل مِنهم مَن يبلغ به مستوى المنطق باعتبار أنّ هذا المفهوم، هو في أصله، من متصوَّرات العالم المنطقيّ شارل بيرس...

ويزعم جيرارد دليدال (Gérard Deledalle)، في الموسوعة العالميّة، أنّ معرفة الناس بمفهوم النزعة التداوليّة (Le pragmatisme, Pragmatism) قليلة. وأنّ الأمريكيّين، ومنهم بيرس (Ch. S. Peirce)، وجيمس (William James)، وديوي (John Dewey) (تأثّر ديوي ببعض براڤماتيّة ويليام جيمس، على الرغم من أنّ جون ديوي حاول أن يؤسّس نظريّة الوظيفيّة، أو الآليّة...) هم ممّن نفخوا فيه مفهوم فلسفة رجال الأعمال، فاغتدى، بالقياس إليهم، كلُّ حقيقيٍّ نافعاً، وكلُّ نافعٍ حقيقيّاً! فهل البراڤماتيّة نظريّة الحقيقة (Théorie de la vérité)؟ إن ذلك ما هو واردٌ في تمثّل ويليام جيمس.[193]

[193] Cf. G. Deledalle, in Encyclopædia universalis, Pragmatisme.

ب. البراغماتيّة وتحليل الخطاب

إنّ الأبحاث التي نهض بها اللّسانيّاتيّون عن علاقة اللّغة بالمجتمع، وعلاقة المجتمع باللّغة، ومدى تأثير هذه في ذلك، وذلك في هذه، يضاف إليها الأبحاث التي أُجْريت عن بنية الكلمة ووظيفتها استندتْ إلى أعمال العالم الأنتروبولوجيّ البريطانيّ، البولنديّ الأصل، مالينفسكي (Bronislow Malinowski) الذي أسّس للوظيفة التداوليّة للّغة في المجتمعات البدائيّة، (بالتناقض مع الوظيفة المرجعيّة التي كان اللّسانيّاتيّون يُؤْثِرونها بعنايتهم...) فلم يكن، فيما يبدو، مجرّد مصادفة أن يكون تطورُ هذه الوظيفة البراغماتيّة متصاحباً مع تطوّر فلسفة «اللّغة العاديّة» (Langage ordinaire) التي بلورها أوستان في أعماله انطلاقاً من بحوث مالينوفسكي نفسِه[194]...

وقد أثار دوني زاسلافسكي (Denis ZaslaWski) مسألتين مركزيّتين، في مقالة كتبها في الموسوعة العالميّة، يجري نقاشهما في فلسفة اللّغة وما له صلة بالتحكّم في معاني الألفاظ وتحليل المَلافظ وإدراك أبعادها الدلاليّة.

أولاهما: المسألة التي ظلّت مرتبطة باسم أوستان: وهي مسألة «فاعليّة» ، أو «إنجازيّة» (Performativité) بعضِ الأفعال في اللّغة المستعمَلة، أو قل ما يستعمله اللسان ويسخّره في التخاطب بهذه الأفعال. ويضرب أوستان للأفعال الإنجازيّة مثلاً بعبارة قول شخص تعرّض لحادث خطير، مثلاً، فاندقّتْ ساقُه، فعالجه الطّبيب المتخصّص في جراحة العظام حتى

---

[194] Pierre Encrevé, Sociolinguistique, in Encyclopædia universalis, t. 11, p. 79.

شُفي وأمسى يمشي بصورة عادية... فلمّا رأى طبيبَه خاطبه: «أرأيت، إنّي أمشي!». فأوستان يرى أنّ هذا المَلْفِظ لا يكون له معنىً مفهومٌ إلاّ إذا اتّخذ معنى: «أراني أمشي»، في الوقت ذاته. ويتساءل عمّا ذا كان يحدث لمعنى الكلام لو قال المريض حين رأى الطبيب: «أشكرك»، بحكم أنّ هذا الطّبيب كان قد عالجه من كسْر خطير حتّى استقامتْ رجلُه فأمسى ماشياً بكيفيّة مستقيمة، لا ظالعاً؟ فهل كان يمكن تمييز فعل اللّغة، في هذه الحال - الفعل الذي أنتج هذا الملفِظ- وفعلٍ آخر كانت وظيفته ستكون وصفيّة؟ ويجيب زاسلافسكي بأن ذلك غالباً لا يكون...

ونقول نحن: إنّ الشّكر يمكن أن ينهض بوظيفة دلاليّة لا تداوليّة، لأنّه يظلّ مقتصراً على تحديد معنىً لا يفهمه إلاّ المريض السابق، والطّبيب. ولا يؤدّي ملفِظ «أشكرك» على كلّ حال طبيعة الحالة المَرَضيّة التي شُفِي منها المريضُ بفضل معالجة الطّبيب إيّاه...

بيد أنّنا نعتقد أنّ قول المريض السابق لطبيبه: «أرأيت؟ إنّي أمشي»! لا يعني بالضرورة أنّه كان مندقَّ الساقين، أو إحداهما، إذ لو كان المريض في حالٍ متدهورة لا يستطيع المشي، أو أنّ الطّبيب ازْدَارَهُ وهو طريح الفراش غير مقتدرٍ على القيام والمشي... فلما وصف له علاجاً ناجعا استطاع بعد حين أن يمشي على ساقيه، فلما رأى طبيبَه خاطبه مسروراً بشفائه ممّا كان فيه من مرض وبيل...

وببعض هذه الملاحظة نرى أنّ قدرة التداوليّة على التدخّل في إثراء معاني الكلام، والذهاب في تأويل المسكوتِ عنه، هي من الغنى والسَّعَة ما يُثْري الخطاب بتمكينه من إثمار قراءات لم تكن دلالة اللّغة البسيطة تحتملها...

والمسألة الأخرى، وهي لا تزال تثير كثيراً من النقاش، هي مسألة «المرجعيّة». لقد اتُّخذ هذا المفهوم في سياق لم تبرح دائرته تتّسع في حقل التداوليّة بفعل فلسفة اللّغة حيث يعني، وبكلّ بساطة، أنّ اللفظ كذا يحدّد الشيءَ كذا للعالم الخارجيّ، أو يُحيل عليه. وإذا كانت مسألة «المرجعيّة» تبوّأتْ كلّ هذه المكانة المهمّة في فلسفة اللّغة، ثمّ في اللّسانيّات؛ فبما إدراكِها أنّ هناك عدّةَ أنماط مختلفة لإنجاز فعْل المرجعيّة... [195] أوليس من عدم المبالاة، ونحن نصرف الوهم إلى وظيفة المرجعيّة في سياق التداوليّة، [196] تحديد اسم شخص باسمه كأن يكون سقراط مثلاً، أو بواسطة إحْدى الميزات الخالصة له كأن تكون «أستاذ أفلاطون»؟ إنّنا في المثال الثاني تعترض سبيلَنا سلسلة من المشاكل المنطقيّة، واللّسانيّاتيّة، ولا سيّما الفلسفيّة مما لا نجده في المثال الأوّل... وكلّ ذلك يجعل من هذه المسألة حقْلاً واسعاً بحيث لا يعني المناطقة واللّسانيّاتيّين والفلاسفةَ وحدَهم، ولكنّه قد يعني أيضاً بعض منظّري الأدب. [197]

والحقّ أنّه لا يمكن التحكّم في استعمال مفهوم «تداوليّة اللّغة»، في مجال دلالة الألفاظ في الجملة، ومن ثمَّ دلالة الجملة في الخطاب، إلاّ إذا وقَع المرورُ على معانيه المعقّدة في الفلسفة البراڤماتيّة الأمريكيّة، لدى المفكّرين الثلاثة الذين جئنا على ذِكْرهم منذ قليل، خصوصاً. فقد أخذ هؤلاء عن بعضِهم بعضٍ ليكوّنوا، لدى نهاية الأمر، فلسفة خاصّة في فهم

[195] Cf. Denis ZaslaWsk, Philosophie analytique, in Encyclopædia universalis, t. 14, p. 478.

[196] عالجنا في بحث مستقلّ مفهوم المرجع، والمرجعيّة انطلاقاً من تأمّلات دو صوسير، وانتهينا الى انّ عبد القاهر الجرجاني استطاع أن يؤسّس لهذا المفهوم في كتابه «دلائل الإعجاز»...

[197] Ibid .

دلالة المعنى، انطلاقاً من الفلسفة الأمريكيّة التي تعيد دلالة الأشياء كلّها إلى قيمة المال، بحيث إنّ جيمس يشبّه دلالة المعنى في المعتقدات بدلالة الأوراق الماليّة حَذْوَ النّعل بالنّعل! فقد كان يري أن أفكارَنا ومعتقداتِنا يقع تداولُها في المجتمع كما يقع تداوُلُ العملة في الأسواق. وبعد تقبّلها أوّل الأمر تقبّلاً أعمى، يقع، فيما بعدُ، فحْصُها وتحقيقها. ولكن في نهاية الأمر لا يكون التحقّق من المعتقدات والأفكار إلاّ للاختيارات التي لا يُؤْبَهُ لها...[198] إنّ النزعة البراقماتيّة (Le pragma-tisme) لا تُعنَى، في منظور بيرس، بالحقيقة بما هي كذلك، ولا بمعنى الحقائق الثابتة أو المسلّمة، ولا حتّى بالمعنى الذي يُفْضي إلى تدقيق ذلك وتتويجه، ولكنّ فكرةً مدقّقَةً ما (Une idée vérifiée)، هي التي تغتدي حقيقيّة، فتطبع نهاية بحثٍ ما بطابَع خاصّ. إنّها تحرّر التفكير من أجل غايات أخرى، من أجل بحوثٍ أُخَرَ.[199]

إنّ السؤال الذي يجب أن يطرحَه التداوُلِيُّ (Le pragmatiste)، في منظور جيمس، هو ذلك المتمحّضُ لمعاني الكلمات، ومعاني الأشياء معاً. غير أنّ بيرس لا يرى ذلك... فالتداوليّة، كما يكتب بيرس، «لا تقترح، بما هي كذلك، مذهباً ميتافيزيقياً، ولا أنّها تحاول تحديدَ حقيقة الأشياء. بل ليستْ إلا منهجا من أجل تقرير دلالة الألفاظ الغريبة، والمفاهيم المجرّدة».[200]

---

[198] Cf. G. Deledalle, op. cit.
[199] Ibid.
[200] Peirce, in Id.

إنّ دلالة مفهوم ما ليست هي الشيء. بل إنّ دلالة المفهوم هي مفهوم آخرُ داخل نظام من المفاهيم. ولذلك فإنّ التداوليّة تدعّم النظريّة العقلانيّة التجريبيّة للمعنى.

واستُعمل هذا المفهوم لأوّل مرّة في الثقافة اللاّتينيّة سنة 1438 للميلاد. وهو يعود في أصله الأجنبيّ إلى اللّغتين الإغريقيّة واللاتينيّة معاً: «Pragmatikos»؛ «Pragmatika sanctio». ولهذا المفهوم في الثقافة الغربيّة عدّة استعمالات: قانونيّة، وهو الاستعمال الأصلُ في اللغة اللاّتينيّة، فيما يبدو. ثمّ فلسفيّة، ومنطقيّة، ورياضيّاتيّة، ثمّ أخيراً لسانيّاتيّة وسيمَائيّة.

ونحاول في هذه الفقرة من البحث أن نعرض لأهمّ الأفكار والآراء التي وردتْ عن هذا المتصوَّر لنقدّمها في هيئة كتابة مقبولة، ما استطعنا، لدى القارئ العربيّ.

وإنّ أوّل ما نومئ إليه بهذا الصدد، أنّ هذا المصطلح هو من إجراءات القراءة التحليليّة السيّمَائيّة للْمَلافِظِ التي هي الوحدات الصغرى للنّصّ، أو للخطاب. ويأتي هذا الإجراء - الذي قد يرقَى إلى مستوى المفهوم- لاحقاً، أو ملازماً للقراءة التي تقوم على دلالة المعاني في النّصّ، فتذهب في تحليل عناصر ذلك بعيداً، فتلتمس كلّ الاحتمالات التي يمكن أن يُشِعَّ بها الْمَلْفِظُ (باصطلاح حازم القرطاجنّي) (Énoncé, Utte-rance).

وقد اصطُنِع في العربيّة النّقديّة المعاصرة على أنّه «تداوليّة»، في حين أنّا نشكّ في أنّه كذلك بهذه الصيغة التي ورد عليها في أصل الاستعمال الغربيّ،لأنّ صيغة هذا الاستعمال- «Pragmatique Pragmatics»- لا تدلّ على وجود ياء النزعة المعرفيّة (علميّة أو فلسفيّة أو أدبيّة)، والتي يطلق

عليها النحاة العرب، بغير إقناع، «الياء الصناعيّة»؛ فالأجانب يصطنعون صيغة أخرى لما يقابل هذه الياء (أو اللاّحقة الثنائيّة على الأصحّ «يّة»): «Pragmatisme, Pragmatism»؛ فكيف نترجم، نحن العربَ، مفهومين اثنين، في أصليْهما، بصيغة عربيّة واحدة؟ وإنّا لا ندري ما ذا كان النقّاد العرب المعاصرون يُطلقون على هذا المفهوم بالمعنى الثاني؟... ولذلك نقترح أن نطلق على مقابل المفهوم الأوّل «التداول» (أي تداول اللّغة) (دون لاحقة «يّة»)، وعلى المفهوم الآخر المنصرف إلى النزعة المذهبيّة: «التداوليّة»؛ وذلك حتّى نطوّع العربيّة من أجل أن تتقبّل المفاهيم بالدّقّة المطلوبة، ما أمكن، فنميّز بين المعاني المتقاربة، والدلالات اللّطيفة، في لغتنا المعاصرة.

ومن عجبٍ أنّ السّيمَائيّين العربَ يعكسون هذا الاستعمال بالقياس إلى استعمال مفهوم سيمَائيّ آخر، فتراهم يقولون: «التناصّ»، مثلاً، مقابلاً للاستعمال الغربيّ: «Intertextualité, Intertextuality»، في حين كان يجب، في الحقيقة، أن يقولوا: «التناصّيّة». وإذن، فهم يصطنعون «التداوليّة» في مكان «التداول»، ويصطنعون «التناصّ» في مكان «التناصّيّة».

وإنّا نلاحظ ذلك دون أن نتجانف عن استعمال المصطلح السائد، في الوقت الراهن، حتّى لا نزيد الطّينَ بِلّةً! ودون محاولة إقناع أحدٍ من النقّاد واللّسانيّاتيين العرب المعاصرين الذين كثيراً ما يتعاملون مع صناعة المصطلح كما يتعامل الحاطب مع التِماس الحطب بليل!...

ويختلف المنظّرون الغربيّون في تعريف هذا المفهوم السيمَائيّ اختلافاً كبيراً، فبينما يعرّفه معجم روبير على أنّه «دراسة السِّمات في طبيعة الوضع»،[201]

(أي كما هي في أصل الوضع)، يعرّفه روبير نادو (Robert Nadeau) على أنّه «جزء من السِّيمَائيّة التي تشكّل توسعةَ كلٍّ من النّظْم، وعلم الدلالة، ويتمحّض للعَلاقة بين المتحدِّثِ والرموز (الألفاظ) التي يصطنعها، (...) فهو يضع النُّقَط على حروف السياق الوارد في التّلْفيظ».[202] في حين تعرّف هذا المفهومَ كاترين كربراط- أُريتشيوني (Catherine Kerbrat-Orecchioni) بأنّه «دراسة العَلاقات القائمةِ بين السِّمَاتِ ومُستعمِليها».[203]

وعُجْنا على جان ديبوا وأصحابه فألفيناهم يتحدّثون عن هذا المفهوم بشيء من الاستحياء، وفي أسطار قليلة نأتي على ترجمتها كلّها في هذا المجاز، ملاحظين أنّ «المظهر البراڤماتيّ للغة يعني خصائص استعمالِه (الدوافع النفسيّة للمخاطِبين، وردود فعل المخاطَبين، والأنماط التي يتمّ بموجِبها إخضاع الخطاب للنزعة الاجتماعيّة، وموضوع هذا الخطاب...)، وذلك كلّه ليقابل المظهر النّظْميّ (L'aspect syntaxique) (الخصائص الشكليّة للتراكيب اللّسانيّاتيّة)، والمظهر الدلاليّ (العلاقة بين الكيانات اللّسانيّاتيّة والعالَم)».[204]

ويعني بعض هذا الكلام أنّ الدوافع النفسيّة - للمخاطِب والمخاطَب- التي تصاحب المظهر اللغويّ المعوَّم في القراءة التداوليّة تقابل

---

[201] Le Petit Robert, Pragmatique. ونصّ عبارة التعريف بالفرنسيّة: « Étude des signes en situation».

[202] R. Nadeau ; Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie, p. 500.

[203] L'énonciation, p. 205.

[204] J. Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique (Pragmatique).

لدى منظّرين آخرين ما يُطلقون عليه «الوضع» الذي يكونان فيه (La situation). وهذا المظهر يناقض ما يشيع في القراءة التي تُعنَى بالمنحى النظميّ (Syntaxique) الذي يُعنى بالتحليل القائم على المظهرين النحويّ والتركيبيّ للكلام، والدلاليّ (Sémantique) الذي يُعنَى بالعلاقات بين العناصر اللّسانيّاية والعالم الخارجيّ الذي تحيل عليه، وترجع في دلالتها إليه.

وأمّا فرنسيس جاك (Francis Jacques) فهو يتشاءم في تعريف هذا المفهوم وتحديد وظيفته التحليليّة في الخطاب، إذ يَعُدّه مجرّدَ «مُلاءَمةٍ بين الأَلْقاء»[205].

بل إنّ بار- هيلَل (Bar-Hillel)، وهو أحدُ مؤسّسي هذا المفهوم يرى أنّه لا يعدو كونَه «نُفَايةً تداوليّة، من أجل تعيين مزبلة نظريّة (Dépo-toir théorique)، في حيث يمكن إلقاءُ كلّ المشْكلات المعتاصة على الحلّ في النّظْمِ، والدّلالة. إنّ تداوليّة اللّغة المعاصرة، لا تجمع في ثناياها إلاّ طائفةً من البحوث المنطقية/ اللسانيّاتيّة ذات الحدود الغامضة»[206].

ويتبيّن من خلال هذه الآراء التي بعضُها يرقَى إلى مستوى التعريف، أنّ هذا المفهوم كان موجوداً، بالفعل والقوّة منذ العصور الموغلة في القِدم، وأنّه ظلّ مستعمَلاً في تحليل الخطاب، وأنّ البلاغيّين القدماء،

---

[205] اصطنعنا هذا اللفظ بوعي معرفيّ كامل، مقابلاً للفظ «البقايا»، لأنّه قد يكون أدلّ على المقام. فالألقاء، كما هو معروف في لغة الصفوة من الأدباء، جمع للفظ «لَقىً»، وهو الشيء المطروح لهوانه، في حين أنّ معنى «البقيّة» من الشيء، لا يعني زهْدَ الناسِ لعدم غَنائه. ولذلك قال الشاعر مستعملاً اللُّقَى بهذا المعنى:

فليتَكَ حالَ البحرُ دونَكَ كلُّهُ   وكنتَ لَقىً تجري عليكَ السَّوائلُ!

(لسان، لقا).

والنصّ المكتوب بين مزدوجين هو لفرنسيس جاك، في: Encyclopædia universalis, Pragmatique.

[206] Ibid.

العرب واليونانيّين، كانوا يجتزئون بأن يطلقوا عليه «السياق» (ونلاحظ أنّ مفهوم «السياق» البلاغيّ تتنازعه نزعتان اثنتان: إحداهما «المرجع»، وإحداهما الأخرى «تداوليّة اللّغة»...) أو ما في حكمه، أو ما يطلق عليه أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن عليّ السكاكيّ (المتوفّى سنة 626): «مقتضى الحال».[207] غير أنّ الأقدمين لم يتعمّقوا في بحثه والذهاب به إلى أبعد الحدود الممكنة في انتشار التّأوّلات التي يمكن أن تنبثق عنه واتّخاذه إجراءً في تحليل المَلافِظ التي هي وحدات صغرى للخطاب، وقراءة النّصّ، عبْر حقل التّأويليّة الشاسع الأطراف.

ولذلك يرى بعض المنظّرين أنّ مِن الأنسب تصنيفَ الدراسات التداوليّة، كما يرى ذلك، بِاري (H. Parret) بحسَب وظيفة النّوع الوارد فيه السياق (Le contexte, Context)، أو مقتضى الحال؛ وذلك بحكم أنّ هذا السياق هو مفهوم مركزيّ ومميِّز.[208]

إنّ النّظْمَ، نظمَ الكلام في النحو والتركيب، لا يجاوز قطّ الجملةَ، وأنّ الدّلالة (La sémantique)، في أوجهها اللّسانيّاتيّة والمنطقيّة، تحاول الاجتزاءَ بالجملة والتوقّف لدى حدودها؛ في حين أنّ أبحاثاً تداوليّة عديدةً تقدّم تقنياتٍ تتمحّض لتحليل أكبر وحدات الخطاب. وإنّها لَلحالُ التي يمكن أن نطلق عليها «النحو النصّيّ» الذي يشرئبّ إلى تبنّي الأشكال المستخلَصَةِ من النصوص الكاملة التي وحداتُها المتشكّلةُ لم تعُدْ ألفاظاً، ولا حتّى جُملاً كبرى.[209]

---

[207] السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 168- 169.

[208] Francis Jacques, op. cit.

[209] Id.

وبعد أن يبحث فرنسيس جاك في المناحي المختلفة، والمتنوّعة، لمفهوم تداوُليّة اللّغة ينتهي إلى شبهِ يأسٍ من مسعى الساعين في حقله، فيختم مقالته، في الموسوعة العالميّة، بأنّ وضْع التّداوليّة، ككلّ الفروع العلميّة الجديدة والحيّة معاً، تظلّ متذبذبةً بين فرْطِ الشرف الرفيع الذي تطمح إلى أن تستأثرَ به، وفرْط التّدنّي[210] الذي لا تودّ أن تقع فيه.

في حين أنّ دكْرو وجان- ماري شيفر يَرَيان أنّه يحتدم جدال كثيرٌ، على العهد الراهن، من حول ضرورة تضمين مكوّن تداوليّ ما، أي «Un composant pragmatique» في الوصف اللّسانيّاتي (La des-cription linguistique). غير أنّ هذا الجدال خامره إشكال يمثُل في تعدُّدِ المعاني التي تُطلَقُ على مصطلح «التداوليّة».

ويحصران، على سبيل التبسيط كما يقولان، مفهوم هذا المصطلح في أنّ التداوليّةَ بما هي دراسةٌ لكلّ ما ينصرف إلى معنى المَلْفِظ، تحرص على طبيعة «الوضع» الذي يُستعمَلُ فيه الملفِظُ، وليس على مجرّد البنية اللسانيّاتيّة للجملة المستعمَلَة. ويلحّ كلّ الباحثين منذ سنة 1960، بوجه عامّ، على البُعْد الشاسع لهذا المجال، كاشفين قصور السّعي الذي ينهض به الجهازُ اللّسانيّاتي؛ وذلك مثل ضرورة معرفة طبيعة الوضع الذي يحدّده مرجع ضمير «نحن»، في قولنا: «نحن نذهب»، وفِعْل اللّغة المنجَز في مثل قولنا: «إنّي آتٍ»، هل يُرادُ به إلى مجرّد الإخبار بالإتيان؟ أو إلى إعلان موعد؟ أم إلى تقديم وعيد؟[211]

---

[210] Id.

[211] Cf. Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p.131-132.

ومثل هذا الشّأن الذي يتحدّث عنه المنظّران الفربيّان موجود، في الحقيقة، في كلام العرب، وهو موجود في كلّ كلام: في كلام الله، وفي كلام النّاس. فقد ورد بعض ذلك في قوله تعالى مثلاً:

ويرى دكرو وسشيفر أنه لا مانع من التفكير في أنّ هذه التداوليّة هي أجنبيّة عن اللّسانيّات، وذلك بحكم أنها تُعنى بما يُضافُ إلى ما هو خارجٌ عن جُمل اللّسان؛ وذلك على الرغم من أنّ الفزَعَ إلى طبيعة الوضع القائم للتأويل يسيّره الجهازُ اللّسانيّاتي نفسُه.[212]

يبقى أن ننبّه إلى أنّ إجراءات التداوليّة تُعنى أساساً بفهم الجملة الواحدة من الكلام فتذهب في البحث عن طبيعة وضعها، انطلاقاً من العناصر المعجميّة، إلى المؤشّرات النّظميّة، أو المعطيات السياقيّة.[213]

ولم نرَ فيما في مكتبتنا من مصادرَ ومراجع منظّراً سيمائيّاً عُني بمعالجة هذا المفهوم كفرنسيس جاك الذي أحلنا مراراً على المقالة الكبيرة التي كتبها في الموسوعة العالميّة، ثمّ مثل كاترين كرْبراط-أُوريكّشيوني في كتابها الذي ظهر بعنوان: «التّلفيظ» (L'énonciation)؛ فقد كتبتْ فصلاً استغرق قريباً من عشرين صفحة في كتابها، عامِدةً إلى الشّقّ التطبيقيّ من خلال ذكْر جملة من الأمثلة التي توضّح وظيفة هذا المفهوم السّيمائيّ، ليس في تحليل الخطاب فحسبُ، ولكنْ في فهمه أيضاً...

(سنَفرُغ لكم أيّهَ الثَّقَلان) (سورة الرحمن، الآية 31)، إذ ذكر المفسّرون على أنّ المقصود، في أغلب التّأويلات، هو التهديد والوعيد. ومن ذلك ما ذكَرَهُ الزمخشريّ من أنه «مستعار من قول الرجل لِمَن يتهدّده: سافرغ لك! يريد سأتجرّد للإيقاع بك من كلّ ما يشغلني عنك» (الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 4. 448)؛ وذلك أيضاً كما يقول قائل مهدّداً: سافرغ لك! فظاهر الفراغ، من الوجهة الدّلاليّة، لا يعني إلاّ مطلق ترْك كلّ شغْل للتمحّض للنهوض بشيء، في حين أنّ المعنى التّداوليّ هو شيء آخر، كما رأينا. وكذلك قول القائل (وقد مثّل به المنظّران الفرنسيّان): «إنّي آت». ولو وضعا علامة التعجّب (!) بعد العبارة لأفادت التهديد والوعيد صراحة. ويكثر هذا في كلام العوامّ كأن تهدّد الأمّ ابنها حين يكثر من الاضطراب والتشويش فتقول له: «أنا آتية...»!

[212] Ibid., p. 132.
[213] Id., p. 501.

وقد تحدّثتْ عن البُعد الثّلاثيّ لهذا المفهوم الذي لا يقوم إلاّ بالباثّ، والمستقبِل، ووضْع التبليغ (Situation de la communication) بينهما.[214] وأثارتْ خصوصاً عن هذا المفهوم ما أطلقتْ عليه: «المسكوت عنه» (Illocutoire) في ظاهر اللّغة، ونسْج الكلام. وضربتْ لذلك أمثلةً لتشعّب التّأويل في فهْم العبارة اللّغويّة المطروحة بين الباثّ والمتلقّي، بعبارة «أحبّك» التي حلّلها تحليلاً تداوليّاً ألان فينكيلْكْرُو (Alain Finkielkraut) في مقالة نشرها بإحدى المجلاّت الفرنسيّة المتخصّصة. يقول ألان فينكيلْكْرُو:

«إن عبارة «أحبّك» هي، بادئ ذي بدء، وضوحها النّحويّ؛ فهي صيغة إثباتيّة: إنّها تعلنُ صبابةً ووجْداً، وتؤكّد رسيساً قويّاً؛ أم أليستْ علَماً على السعادة؟ وإنّ «أحبّك» هي أيضاً تطلّعٌ من أجل أن يصير همزُ المضارَعة «أ»[215] انطلاقاً من حبّي: لم أعدْ كما كنت، وأرغب في الاندماج في مملكة الجوّانيّة التي كان ينوء بها كاهلي وحدي. إنّه يوجد أيضاً في صيغة «أحبّك» سَوْرَةُ حبٍّ إصدار الأمر: أَحِبَّني، أو أَحِبّيني! إنّي آمرُك أن تحبّني! لا بد أن تؤدّيَ ما عليك من دَين نحوي! فسواء عليّ أشئت أم أبيت، فلا بدّ أن تجعلَ منّي رَاوِيك: إنّه خطأ؛ إنّه جُرْحٌ ولّدته، ولا يكفّر عنه إلاّ قَبولُك بأن نشترك في أمرٍ واحد... وأخيراً، يجب أن يحدُثَ

---

[214] Catherine Kerbrat-Orecchioni, op. cit.

[215] في اللّغة الفرنسيّة يستعمل مقطع «Je» قبل الفعل المضارع، كما هو معروف لدى من يحذق هذه اللّغة... فيقال فيما يقابل عبارة «أحبّك» «Je t'aime». في حين انّ العربيّة تجتزئ بالهمز وحده للدلالة على ذلك.

سمْعُ «أحبّك» في صيغة الاستفهام: فهل تحبّني أنت؟ إنه سؤال مُرْعبٌ لأنّه يعني الدخول في الفردوس الذي يتعلّق بجوابه». [216]

ويتحدّث رولان بارط عن مسألة تداوليّة اللّغة وتحليل الخطاب فيرى أن العبارات الطّلَبيّة يمكن أن تتحوّل إلى عبارات خبريّة لكنْ دون أن تفقِد طبيعتها الطلَبيّة مثل قول القائل: «لا تدخّن!»، فإنّ صيغتها تعني بلغة تأدّبيّة: «يمنع التدخين»، أو «هنا لا يدخّن أحد». والصيغتان الثانية والثالثة هما في الحقيقة تعكسان معنى الصيغة الأولى. وهي صيغ يستعملها الباثّ للتّأدّب مع المخاطب، فعوض أن ينهاه عن التّدخين هو شخصياً، وبطريقة الأمر والنهي، يعمِد إلى إخباره عن أنّ التّدخين حيث هو ممنوع!...

وكقول قائل: «اغسل الصحون»، فهذه الصيغة تعني: «آمرُك أن تغسل الصحون». [217] وكذلك يمكن عرْض الملفظ في صورة نصيحة وأنت تقصد إلى الأمر، أو في صورة وعْدٍ وأنت تريد إلى وعيد...

فهذا الشأن يشبه من بعض الوجوه، في البلاغة العربيّة، تجاهل العارف، ولكنّه ليس به على وجه التحديد...

وأوستان (Austin) هو الذي أسّس، عام 1960، تصنيف أفعال الكلمة في الْمَلْفِظِ (باصطلاح حازم القرطاجنّي) من حيث هي في أيّ لغة من اللّغات، إذ أيّ واحدٍ من الناس ينطق بجملة، فإنّه لابدّ أن ينجز ثلاثة أفعال متزامنة. [218] غير أنّ هذه النظريّة لم يحاول أحد من المنظّرين بلورتها وتوضيحها وتطويرها فظلّت تراوح مكانها، ولم تتقدّم خطوة

---

[216] Alain Finkielkraut, Sur la formule «je t'aime, in Critique, n 348, mai 1976, p. 523-524.

[217] Greimas et Courtés, Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Illocutoire.

[218] Cf. Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, op. cit. ; p. 782

واحدة، بل كلّ المنظّرين المعاصرين، من الفرنسيّين خصوصاً، (طودوروف ودكرو، ودكرو وشيتفر وكاترين أورشيوني وجيرار دليدال، وحتى دوني ساسلافسكي...) ظلّوا يردّدون الأمثلة نفسَها التي ساقها أوستان عن الأفعال الفاعلة أو المنجِزة، والأفعال الثابتة... وسيلاحظ القارئ غموض تقسيم أفعال اللّغة التي حصرها في ثلاثة أنواع، ربما تتّضح بما ساقه من أمثال، أكثر مما تتضح بتعريف لها صارم دقيق، وهي في تقريرات أوستان:

1. الفعل الصّيغيّ (Acte locutoire) الذي هو عبارة عن مَفْصَلَةِ الأصوات اللّغويّة وتركيبها، حيث يقع استحضارُ المفاهيم الماثلة نَظْمِيّاً (Syntaxiquement)، بواسطة الألفاظ.[219]

2. الفعْل المسكوت عنه (Acte illocutoire) الذي هو عبارة عن إنجاز مَلْفِظٍ من الجملة، بحيث يشكّل فيها، هي نفسها، فعْلاً على نحو ما (ضرْب من نقْل العلاقات بين المتكلّمين): إنّي أُنجز فعْل «وَعَد» وأنا أقول: «أَعِدُ...»، وفعْل السّؤال - أو فعْل «أسأل» على ما ذهب إليه أوستان- : «هل...»؟[220] ويُطلق أوستان على مثل هذه الأفعال: «الأفعال العاملة» (Les verbes constatifs)، زاعماً أنّها تدلّ على نفسها بنفسها.

3. فعل الصيغة المُشْبَعة (Acte perlocutoire)، وهو الذي يُصطنَعُ في نسْج الكلام لغايات بعيدة، بحيث إنّ المخاطَب يمكن أن لا يفهمَ كلّ ما يُلقَى إليه على الرغم من حِذْقه اللّسانَ بامتياز. وكذلك إذا ألقينا

---

[219] Cf. Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, op. cit.
[220] Id. p. 783. و انظر أيضاً: Ducrot et Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p. 428-429.

سؤالاً على أحدٍ ما، فإنّ ذلك قد يعني أننا نقدّم له خدمة ما، أو أننا نُحْرجه، أو أننا نُشعره بأن غايتنا من سؤاله لا تعدو كونها تقديراً لرأيه...

وقبل أن نعمد إلى تقديم بعض التطبيقات الوجيزة لحقل مفهوم تداوليّة اللّغة، (وذلك قبل الشروع في تحليل نصٍّ شعريّ لياسين الأيوبيّ) نودّ أن نعرض خلاصة دقيقة كتبها دكرو وشيفر، فلقد ذهبا، انطلاقاً من الأبحاث والآراء والنظريّات الكثيرة التي كُتبتْ عن هذا المفهوم، وخصوصاً انطلاقاً من أعمال المناطقة الوضعيّين الجدد، إلى أنّ هؤلاء يميّزون بين ثلاثِ وجهاتِ نظر ممكنة عن وضْع اللّغات (Langages) (طبيعيّة كانت أم اصطناعيّة).

1. وجهة النّظر القائمة على النظْم النحويّ (Le point de vue syntaxique)، وهي التي تقوم على تحديد القواعد التي تتيح ، بحكم أنّها هي التي تنسّق الرموز الأوّليّة، تركيب الجمل - أو الصّيغ (-Formu les)- السليمة.

2. علم الدلالة الذي يسعى إلى تقديم وسيلة بها يقع تأويل هذه الجمل أو الصيغ، ووضْعها في حال توافق مع شيء آخر. وليس «هذا الشيء الآخر» إلاّ ما يستطيع أن يكون الحقيقة ، وإلاّ فهي صِيَغٌ أخرى من هذه اللّغة، أو من تلك.

3. تداوليّة اللّغة التي تصف استعمال صيغ المتخاطبين، ساعيةً إلى أن يقعَ تأثيرُ هؤلاء في أولئك.

وبين هذه المستويات الثلاثةِ يوجَد نظام صارم يحكم علاقةَ بعضها ببعض: فكلاًّ ينهض بوظيفة بناء الذي يليه، ولكن ليس العكس.[221]

---

[221] Cf. Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, op. cit., p. 776.

إنّ تداوليّة اللّغة أدخل في أدوات الإجراءات التّأويليّة بحيث إنّ الكلمة التي تقال يراد منها أكثر من معنىً، وغالباً ما لا يراد بها إلى المعنى الوارد في ظاهر الكلام، أو يتّخذ الكلام الوارد، على الأقلّ، قابليّةً تأويليّة لتوليد كلام مسكوتٍ عنه. فكأنّ مبدأ «المسكوت عنه» هو مفتاح التداوليّة اللّغويّة، بالمفهوم المبسّط. ومثل هذه الخاصّية التي تتمتّع بها هذه النظريّة تجعل منها أداة شديدة الفعاليّة لاستكشاف حقول من القراءة لا تنتهي حدودُها، ولا تنغلق آفاقها. وعلى أنّه لا ينبغي أن ينزلق الوهم إلى ما يطلق عليه إمبرتو إيكو «تأويل النصوص واستعمالها» (Interprétation et utilisation des textes) «استعمال النّصّ» من حيث هو إجراء قد يكون موازياً بدرجة أدنى لمفهوم «تأويل النّصّ»[222]...

رابعاً. مفهوم الأسلوبيّة انطلاقاً من البديع

أوّل ما ينبغي أن ندوّنه في صدر هذه الفقرة أنّ أوّل من أسّس علم البديع هو أبو العبّاس عبد اللّه بن المعتزّ المتوفّى (861- 908)، وذلك سنة 274 للهجرة حين ألّف كتابه: «البديع». غير أنّ تأسيسه لم يقم على خلفيّة نظريّة عميقة، وإنّما قام عمله، بحكم أنّه رائدٌ في بابه، على عرْضِ مجموعة من النصوص بعد أن يقدّم لكلّ ضرْبٍ بلاغيّ بتعريف بسيط، وفي بعض الأطوار لا يأتي بأيّ تعريف إطلاقاً كما جاء ذلك حين ذكر الاستعارة فانتقل إلى الاستشهاد بالنصوص القرآنية والشعريّة دون أيّ تعريف، ولا تمهيد.[223]

---

[222] ينظر إمبرتو إيكو (Umberto Eco) في كتابه: «حدود التأويل» (Les limites de l'interprétation)، ص. 39 وما بعدها.

[223] ينظر ابن المعتز، م. م. س.، ص. 76.

ذلك، وإنّا حاولنا أن نبحث عن تعريف نظريّ لمفهوم البديع الذي يعدّ عبدُ اللّه بن المعتزّ هو أوّلَ من ألّف فيه تأليفاً منهجيّاً كتابَه الجميل - البديع- الذي ذكر فيه ثمانيةَ عشَر ضرْباً من ضروب البديع،[224] بعد أن جاء آخرون فذكروا من أضرب البديع ثلاثين كما جاء ذلك قدامة بن جعفر المتوفَّى ببغداد سنةَ سبعٍ وثلاثين وثلاثِ مِائةٍ للهجرة، ولكن باصطلاحات للبديع لم تكن قد استقرّت في الاستعمال.[225] ثمّ ذكر أبو هلال العسكريّ (ت. بعد 1005 م.) من أضربه سبعةً وثلاثين، ومثلُه ابنُ رشيق المسَلِيُّ الميلادِ القيروانِيُّ الدّارِ (390- 456)،[226] إلى أن جاء صفيّ الدين الحِلّيُّ (1277- 1349م.) فكلِفَ كلَفاً شديداً بالبديع إذْ بلغ بأضرُبه زهاءَ مائة وأربعين ضرْباً...

ومن عجبٍ أن يعرّف السكاكيّ البيان انطلاقاً من تعريف الرمّانيّ، ثمّ يسكت سكوتاً قبيحاً عن تعريف البديع فلا يقول عنه شيئاً. وقد عرّفه الشيخ أحمد مصطفى المراغي فقال: «هو علم تُعرف به الوجوهُ والمزايا التي تُكْسب الكلام حُسناً وقبولاً بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال التي يورَدُ فيها».[227] وقد عرّفه المعجم الوسيط بقوله:

---

[224] وهي الاستعارة، والتجنيس، والمطابقة، وردّ العجز على الصدر، والمذهب الكلاميّ، (وهو مأخوذ من استحداث الجاحظ في كتابه «البيان والتّبيين»، وهي خمسة. ثمّ محاسن الكلام والشعر (التي عُرفت فيما بعد تحت مصطلح «المحسّنات اللفظيّة»، وهي ثلاثة عشر: الالتفات، والاعتراض، والرجوع، وحسن الخروج، وتأكيد المد بما يشبه الذّمّ، وتجاهل العارف، والهزل يراد به الجدّ، وحُسْن التضمين، والتعريض والكناية، والإفراط في الصفة، وحسن التشبيه، ولزوم ما لا يلزم، وحُسن الابتداء. وقد عرض لهذا السيوطيّ في كتابه «شرح عقود الجمان» (ص. 92) فاقتصر بالذكر على سبعة عشر ضرْباً بديعياً في باكورة ابن المعتزّ، وهو سهو في التّعداد، أو طيّ لضرْبٍ في ضرْب آخر من باب الاجتهاد. وقد لحن إلى ذلك محمد عبد المنعم خفاجي، ينظر كتاب البديع، (تقديم)، ص. 63.

[225] ينظر أبو الفرَج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة/ مكتبة المثنى ببغداد، 1963.

[226] ينظر ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، (الجزء الثاني)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط. 3، 1383- 1963.

[227] المراغي، علوم البلاغة، ص. 329.

«والبديع علم يُعْرَفُ به وجوهُ تحسين الكلام».[228] ويلاحَظ أنّ تعريف المراغي، وهو الأقدم زماناً، متضمَّنٌ في تعريف المعجم الوسيط المتأخّر زماناً. لكنّ المعجم الوسيط أخذه حرفيّاً من منجد لويس معلوف الذي يعرّف البديع على أنّه «عِلم تُعرفُ به وجوه تحسينِ الكلام»،[229] لأنّ المنجد أقدم زماناً في الظهور من «المعجم الوسيط». في حين أنّ ابن منظور[230] نقل مقولة الجوهري التي لا تعني شيئاً كثيراً، وهي: «وأبدع الشاعر: جاء بالبديع».[231] إذ ليست الغاية في هذا أن يأتيَ الشاعرُ بالبديع الذي ليس وقْفاً على الشعر وحده على كلّ حال، ولكن تقديم تعريف نظريّ لمفهوم البديعِ نفسِه.

والحقّ أنّ كثيراً من شارحي النصوص الأدبيّة المتأخّرين كانوا عاجُوا على البديع فذكروا من أضربُه طائفةً، دون أن يَنْبَهَ أحدٌ إلى تعريفه، بل كانوا لا يزالون يُوردون منه أنواعاً مختلفة يمثّلون لها من بعض النّصوص الأدبيّة، أغلبُها من الشعر، دون التفكير في التّأسيس لتعريفه...[232]

وإذا كانت التعريفات القليلة التي جئنا عليها تجمع، أو تكاد، على أنّ الغاية من اصطناع مفهوم «البديع» هي معرفة الكيفيّة التي تُفْضي إلى تنميق الأسلوب، وتَحْلِيَة الكَلام بما يحسّنه ويجمّله؛ فإنّ ذلك لا يعني، لدى نهاية الأمر، إلاّ بحثاً في كيفيّة بناء الأسلوب الذي يخاطَب به

---

[228] المعجم الوسيط، بدع.

[229] لويس معلوف، المنجد، بدع.

[230] ينظر ابن منظور، لسان العرب، (بدع).

[231] الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح: تاج اللّغة وصحاح العربيّة (بدع)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، نشر دار الكتاب العربي، القاهرة.

[232] ينظر مثلاً أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسيّ الشريشيّ الأندلسيّ المتوفّى 620 للهجرة، شرح مقامات الحريري، صحّحه وأشرف على طبعه محمد عبد المنعم خفاجي، نشر عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، 1372- 1952، ج.2، ص. 205 وما بعدها.

المتلقّي، أو ما يمكن أن يطلق عليه «طريقة الأسْلَبَة». وبعبارة أدقّ معرفة العناصر التي تكوّن نظريّة الأسلوب، وهي النظريّة التي أمستْ تُعرف تحت مصطلح «الأسلوبيّة» (La stylistique) في اللّسانيّات.

وببعض ذلك تسلّل البديع، شيئاً فشيئاً، من حقل البلاغة فأمسى حقلاً من حقول اللّسانيّات العامّة؛ إذ كانت الغاية من ذلك هي دراسة الآثار المترتّبة عن اصطناع محسّنات كلاميّة في الأسلوب الذي يختاره أديب من الأدباء، بتصريف الكلام من شأن إلى شأن، ومن وجه إلى وجه، وتحلِيَته بعناصر شكليّة تنمّقه وتؤنّقه، بتعويمه في تعبيراتٍ تنهض على اللّعب باللّغة بكلّ أضرب اللّعِب بها. فقوله تعالى: (ويومَ تقومُ الساعةُ، يُقْسم المجرمونَ ما لبِثُوا غيرَ ساعةٍ)[233] يقوم على تحليَة نصّ الآية بلفظين تامّيْنِ وردا في آية واحدة: أحدهما، وهو الأوّل، يدلّ على يوم القيامة ولا علاقة له بالساعة الزمنيّة الدّنيويّة؛ في حين أنّ أحدَهما الآخرَ يدلّ على المعنى الزمنيّ الدنيويّ الذي يعيشه النّاس جميعاً. وجماليّة هذا النظم الأسلوبيّ تمثُل في القَرْنِ بين لفظين اثنين تامّيْن: أحدهِما يعني معنى بعينه، وأحدهما الآخَرِ يعني معنىً آخرَ لا يمتّ إلى الأوّل بصلة.

ولذلك عرّف شارل بالي الأسلوبيّة على أنّها هي دراسةُ مظاهر التعبير للُغَةٍ منتظمةٍ من حيث المضمون الوجدانيّ؛ أي أنها تجسيد فعْل الحساسيّة بواسطة اللّغة، وأثر أفعال اللّغة في الحساسيّة.[234] فالأسلوبيّة هي اصطناع مجموعة من الفعاليات الأسلوبيّة للغةٍ من اللّغات لتجميل

---

[233] سورة الروم، من الآية 55.

[234] Cf. CH. Bally , in J. Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, Stylistique.

نسْجها، وإمتاع المتلقّي به كما يُمتّع الموسيقار أذن سامعيه بأنغام الموسيقى. وليس البديع، في منظورنا إلاّ ذلك، أو شيئاً من ذلك.

وعلى أنّ الأسلوبيّة التي تنتمي إلى تقاليد البلاغة، كما يذهب إلى ذلك كورتيس وقريماس، لم تجدْ سبيلَها بعدُ إلى الاستقرار المعرفيّ فتنتظم في حقلٍ وقْفٍ عليها تتمكّن فيه: بل هي لا تزال اللّسانيّات تتنازعها طوراً، والدراسات الأدبيّة طوراً آخر.[235]

ويجعل المنظّرون الغربيّون الأسلوبيّة ثلاثة أقسامٍ على الأقلّ: الأسلوبيّة اللسانيّة (ولا نريد النسبة إلى اللسانيّات ولكن إلى اللّسان)، والأسلوبيّة الأدبيّة، والأسلوبيّة العامّة.[236] والأسلوبيّة الأدبيّة التي تعنينا، هنا أساساً، هي تحليل العناصر الأسلوبيّة التي يُفترَض أنّها خالصةٌ للتقاليد الأدبيّة. وعلى نقيض أسلوبيّة الفنون التي قُصاراها العنايةُ بالأساليب الجماعيّة أكثر من عنايتها بالأساليب الفردانيّة: إذْ لم تزل الأسلوبيّة الأدبيّة تجنح إلى العناية بالأعمال الأدبيّة، أو قل: إلى العناية على الأقلّ بالأدباء في فردانيّتهم.[237]

ويمكن التوقّف لدى مظاهر الأسلوبيّة (ولتكنْ لنا الشجاعة الأدبيّة لنقول أيضا: المظاهر البديعيّة) العامّة التي تَسِمُ أدبَ عصرٍ من العصور كالعصر العبّاسيّ الذي عرف ظاهرة الكلَفِ بالبديع لدى عامّة الشعراء، ثمّ حذا حذوَهم الكتّابُ أيضاً (ظهور ذلك بعنفوان عجيب في المقامات خصوصاً، انطلاقاً من مقامات بديع الزمان الهمذاني التي ظهرتْ

---

[235] Cf. Courtés et Greimas, Sémiotique : Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Stylistique.
[236] Cf. Ducrot et Schaeffer, Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Stylistique, p. 182-192.
[237] Ibid, p. 182.

في أواخر القرن الرابع للهجرة)، فظلّ ذلك قائماً في الكتابات الأدبيّة العربيّة إلى العهود الأخيرة. في حين أنّ الأسلوبيّة الأدبيّة، الفردانيّة، تسعى إلى تجميع الأضرُب الأسلوبيّة (أو الأسلوبَوِيّة إذا أردنا تدقيقاً في الاستعمال النحويّ) المتمحّضة لأديب من الأدباء (شاعراً كان أو كاتباً)، في عهد من العهود، كشأن أبي تمّام الطّائيّ الذي كان يلعب باللّغة فيوظّف جماليّة الأسلوبيّة - البديعيّة- في نسْج نصّه الشعريّ حتّى لا نكاد نجد لفظاً في شعره إلاّ وهو مُآخٍ له، ولا معنىً إلاّ وهو ذو صلة بما يجاوره، تماثُلاً أو تقابُلاً، في الكلام، كما يبدو ذلك في مطلع قصيدته الشهيرة:

السيف أصدق أنباءً[238] من الكُتُبِ في حَدّهِ الحدُّ بين الجِدّ واللّعبِ

فعامّة الألفاظ المصطنعة في أسلوب هذا الكلام هي تحمل دلالات غير معجميّة، فهو لا يريد بالسيّف إلى آلة الحرب التي يتقاتل بها النّاس حين يختلفون، أو يُجنّ جنونهم بفقدان العقل والحكمة؛ ولكنّه كان يريد به إلى مطلق القوّة التي تستعمل لردْع الظالمين. كما أنّه لم يكن يريد بالكتُب إلى معناها الذي يتبادر إلى الذهن لأوّل وهلة؛ ولكنّه كان يريد بها إلى كتب التنجيم خصوصاً؛ ذلك بأنّ أصحاب النجوم كانوا نصحُوا للخليفة المعتصم كي لا يخرجَ في ذلك الوقت النحس، في زعمهم، ليُنْجدَ المرأة المسلمة التي استصرخَتْه وهي في مدينة عمّورية؛ فخرج المعتصم غيرَ آبهٍ بزعْمهم، وانتصف للمرأة المسلمة من المعتدين عليها، وانتصر في معركته على الروم، فخلّد أبو تمام ذلك السلوك التاريخيّ الكبير في قصيدته البديعة، البديعيّة معاً. فلفظ «الكتب» يعني معناه

[238] يمكن أن نحمل هذا اللّفظ على الاسم (أنباء جمع نبأ)، وعلى المصدر: إنْباء)

القريب ما هو معروف بين النّاس، ويعني معناه البعيد وهو المراد كتب التنجيم. ثمّ ألفيناه يجانس بين الحدّ، والحدّ الآخر، فيصرف معنى الحدّ الأوّل إلى المَضاء وشدّة القطْع، ويصرف الحدّ الآخر إلى معنى الفصْل بين الأمرين بفاصل. ثم لم يجتزئ بذلك في هذه البراعة الأسلوبيّة القائمة على اللّعب باللّغة وتسخير ألفاظها لمعانٍ مختلفة تبدو ألفاظُها واحدةً، فختم البيت بالمطابقة بين الجِدّ واللّعِب.



الفصل الرابع

آلصورةُ البلاغيّة أم الشعريّة...؟[239]

[239] من الكتابات العربيّة المعاصرة المرموقة التي كُتبت عن الصورة الفنيّة ما كتبه الصديق جابر عصفور في كتابه: «الصورة الفنيّة في التراث النقديّ والبلاغيّ عند العرب»، دار التنوير، بيروت، ط.2، 1983؛ وما كتبه الصديق المرحوم علي البطل أيضاً بعنوان: «الصورة في الشعر العربيّ حتّى آخر القرن الثاني الهجري: دراسة في أصولها وتطوّرها»، دار الأندلس، بيروت، ط.3، 1983.



أولا. ما الصورة؟

ربما يطالبنا مطالب بأن نقول، وذلك انطلاقاً من عنوان هذا الفصل نفسِه: ما التّصوير، بدلاً مِمّا الصورة؟ والحقّ أنّ الصورة ليستْ إلاّ ثمرة من ثمرات التّصوير، فلا صورة إلاّ بتصوير، كما لا يجوز أن يوجد تصوير دون حدوث صورة عنه. كما أنّه لا خيال إلاّ بتخيّل، ولا تخيُّلَ إلاّ بتخْييلٍ.

إنّ الصورة الأدبيّة، سواء علينا أكانتْ بلاغيّةً أم غيرَ بلاغيّة في أصل نسْجها اللّفظيّ، فإنّها أمست في معجم النقد الأدبيّ المعاصر رُكناً فيه، ومظهراً من مظاهره. وهي المفهوم الذي يمثّل في أروع أدبيّة الأدبِ وشعريّة شعره. وربما امتدّت الشعريّة في التنظيرات الأدبيّة الحداثيّة إلى ما يسمَّى في التصنيف التقليديّ «النثر». لأنّ النثر هو قبل كلّ شيء أدبٌ يغذوه الخيال، وتفرزه اللّغة. وكلّ عمل ينهض على إبداع الخيال، ونِشْدان الابتكار، فهو مما ينتمي إلى الفنّ. فالرواية الجميلة لا تقلّ تأثيراً في المتلقّي عن القصيدة الجميلة، إن لم تَفُقْها. ولذلك ربما وجد بعض الشعراء العرب المعاصرين في أنفسهم شيئاً من شعرهم؛ فقد زعم لي محمود درويش بمدينة مكناس عام ثلاثة وثمانين وتسعمائة وألف أنّه كان يتمنّى أن يكون روائيّاً، لا شاعراً، ولكنْ جرى الشّأن بما شاء...

وعلى أنّ الصورة الأدبيّة ليست تشبيهاً أو استعارة أو كناية أو مجازاً على وجه الضرورة، بل كثيراً ما تمثّل هذه الصورة في انزياحات اللّغة الشعريّة المعاصرة الخالية من ذلك، من حيث لم تكن الصورة في

الكتابات الأدبيّة القديمة تكاد تستغني عن أدوات البلاغة تتّخذها في نسْجها.

والصورة هي ثمرة التصوير الفنّيّ بواسطة لغةٍ شعريّةٍ لفكرة أو عاطفة أو رعْشة أو غضبة في لحظةٍ تشبه الفلتة السانحة؛ فهي تنتأ في النّسج الأدبيّ الجميل فتكون فيه بمثابة التّاج الذي يتوّج التّعبير فيمحّضه للأدبيّة الرّفيعة، ويجعله متميّزاً في نسْجه عن سوائه، من الكتابة النثريّة.

ثانيا. الصورة في الأدب العربيّ القديم

1. في الشعر

ولعلّ أهمّ ما ذهب إليه النّقّاد بالقياس إلى الصورة في الشعر العربيّ القديم أنّها حسّيّة مادّيّة، ومن هؤلاء مرْگولان، [240] وحتّى تعليق مصطفى ناصف [241] على رأي أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في إعجاب الشيباني ببيتي التسوّل، [242] فإنّهم جميعاً يجنحون إلى حسّيّة التصوير، سواء كان تشبيهاً أو استعارة، في الشعر.

ويبدو أنّ الأمر كان كذلك في عامّة الشعر العربيّ القديم، وإن لم يَكُنْهُ على سبيل الأمر الحتميّ. وإنّ الذي يعود إلى الأبيات التي كان ابن المعتزّ يستشهد بها في التصوير الشعريّ الذي أطلق عليه «الاستعارة»

---

[240] نقترح أن تكتب الأسماء الأجنبيّة المنطوقة بالجيم المعقودة بالكاف المعقودة الفارسيّة، كيما نطوّر كتابة الخط العربيّ ليكون قادراً على رسْم كلّ الأصوات.

[241] ينظر مصطفى ناصف، نظريّة المعنى في النقد العربي، ص. 39، عن جابر عصفور، م. م. س.، ص 257.

[242] ينظر الجاحظ، الحيوان، 3. 131- 132. ومقولة الجاحظ: «(...) فإنّما الشعر صناعة، وضرْبٌ من النّسج، وجنس من التصوير». وينظر عبد الملك مرتاض، بنية الخطاب الشعريّ، ص 70- 112، نشر دار الحداثة، بيروت، 1986.

تضييقاً لا نتّفق معه عليه، ليُدرك، فعلاً، أنّ عامّة الأشعار القديمة التي كانت تتكلّف التصوير الفنّيّ كانت تعمِد إليه عن طريق الصور الحسيّة المادّيّة، ظاهريّاً على الأقلّ.

ويمكن أن نمثّل لبعض ذلك ببيتَيْ عنترةَ في وصْف الذُّباب، وهما البيتان اللّذان كان الجاحظ أوّلَ من أبدى إعجابَه الشديدَ بهما، [243] ثمّ جاء من بعده عبدُ اللّه بن المعتزّ (247- 299هـ) فذكر ثانِيَهما دون أوّلِهما، [244] ثمّ عاج عليهما من بعده معاصرُه أبو الحسن محمد بن أحمد بنُ طَباطَبا العلويّ المتوفَّى سنة ثلاثِ مائة واثنتين وعشرين للهجرة، فذكرهما معاً. [245] ثمّ وقع التكالب عليهما من بعد ذلك فذكرهما عامّة البلاغيّين والجمّاعين الأقدمين؛ [246] والبيتان هما:

وترى الذّبابَ بها يغنّي وحدَهُ هَزِجاً كفعْل الشارب المترنّمِ

غرِداً يَحُكّ ذراعَه بذراعه قَدْحَ المُكِبِّ على الزّناد الأجْذم [247]

---

[243] ينظر الجاحظ، م. س.، 3. 127. وقد وقع اختلاف في رواية البيت الأوّل، فالجاحظ رواه: «فترى الذباب بها يغنّي وحده»؛ ورواية الديوان: «وخلا الذبابُ بها فليس ببارح»... ويجسّد إعجاب الجاحظ بعنترة مقولتُه فيه: «فلو أنّ امرأ القيس عرض في هذا المعنى لعنترة لافتضح».

[244] ينظر ابن المعتزّ، م. سم. س.، ص. 169.

[245] ينظر أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق عبد العزيز المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، (دون تاريخ، وكتبت المقدمة عام 1405- 1985)، ص.29.

[246] لقد أتى على ذكرهما بعد الذي ذكرنا: قدامة بن جعفر، في نقد الشعر؛ والعسكري، في الصناعتين؛ وابن رشيق في كتاب العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده؛ وغيرهم. ينظر عبد العزيز المانع، في عيار الشعر، ص. 29، الإحالة 3.هذا، ولم نعثر على هذين البيتين في المرزباني (الموشّح). وقد زعم المانع أنهما وردا في صفحة 143 منه، وإنّما ورد فيه ما وصف به فرسه في المعركة. كما وردا، بالإضافة إلى معلّقته وهي مثبتة ضمن المعلّقات السبع، والعشر، في جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي، 1. 478.، تحقيق محمد علي الهاشمي، نشر دار القلم، دمشق، ط. 3، 1419- 1999

[247] ابن طباطَبا، عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع، ص. 29، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، (د. ت) (كُتبت مقدمة المحقق بالرياض في سنة 1958).

وقد استشهد بهما ابن طباطبا على أساس أنّه وقع فيهما «تشبيه الشيء بالشيء: حركةً، وهيئةً».[248] وهو مذهب قاصرٌ في تمثّل هذا التشبيه المركّب العجيب الذي ورد في هذين البيتين العنتريَّيْنِ؛ ذلك بأنّ ابنَ طَباطَبا لم يتفطّن إلى السّمات الصوتيّة الواردة في هذه الصورة البلاغيّة، فليس التشبيه فيهما مقتصراً على الحركة والهيئة وحدَهما، إذنْ؛ ولكنّه مُجاوزُهُما إلى التّرنُّم وحَكّ الذراع بالذراع.

وتبدو هذه الصورة على وحشيّتها عذريّةً، لم يسبق إليها عنترةَ أحدٌ من الشعراء. وقد تحامَوْها من بعده فلم نجد أحداً منهم عرَضَ لها، بعد أن كان أبو عثمان الجاحظ حكَم بأنّ امرأَ القيس ذاتَهُ لو سوّلتْ له نفسُه أن يعرض لها لافتضح! ونحن نوافق الجاحظ على رأيه، على الرغم ممّا فيه من قطعيّةٍ، وعلى افتقاره إلى النسبيّة التي ينتهجها الجامعيّون على عهدنا هذا، حتّى يذَرُوا أبواب الأحكام مفتوحةً إلى يوم القيامة...

ولم نرَ أحداً من البلاغيّين، فيما وقع لنا من قراءات عن هذين البيتين، توقّف لدى التشبيه الثاني الذي خرج فيه الشاعر عن مألوف طرائق التشبيه؛ ولعلّهم كانوا يرون أنّ هذا الأمر هو من الوضوح لدى المتلقّي بحيث لا يفتقر إلى تبيين أو تحليل. ذلك بأنّ قوله: «قدْحَ الْمُكبّ» إنّما يعني «فِعْلَ المكبّ»؛ فقام هنا المصدر المنقطع عن فعْله بوظيفة المفعول المطلق، فدلّ على حذْف الكاف، أو إسقاط الخافض كما يقول علماء النحو. كما دلّ، في الوقت نفسه، على كلام محذوفٍ يجسّده «قدْحَ المكبّ»؛ فكأنّ الأصل في هذا في الكلام هو: «يحكّ ذراعَه بذراعه وهو يواقع النّبتَ بمعالجة امتصاصه كما يقدح الأجذمُ الزِّنادَ وهو يُكبّ عليه

---

[248] م. س.

معالجا إيّاه...». وفي هذا الكلام من التكثيف الشعريّ ما يعادل كلاماً نثرياً كثيراً. ويمثّل التشبيه الأوّل صورة صوتيّة، في حين أنّ التشبيه الآخر يجسّد صورةً حركيّةً تجري في فراغ الجوّ، لا على الأرض، وهي صورة مسكوتٌ عنها، وكلتا الصورتين ماديّة محسوسة.

وبغضّ الطرْف عن التشبيهين الواردين في بيتَيْ عنترة اللّذين عرَض لهما البلاغيّون عبر العصور المتلاحقة، فإنّ الذي يعنينا في كلّ ذلك هو هذه الصورة العجيبة حقّاً، وهي التي لا تشتمل على الحركة وحدَها، ولا على الهيئة وحدها، وهما ما ذكره ابنُ طباطبا بذكاء على كلّ حال؛ ولكنْ يضاف إليهما توظيفُ طَنِين الذباب، وتحرّكه في الجوّ وهو يحلّق تارة حتّى كأنّه يهمّ بأن يتجانفَ عن المحلّقِ حَوَاله، ويقع على النّبات تارة أخرى فيرُفُّه رَفّاً: وهي ملاحظة من عنترة دقيقةٌ لحركة الذباب وهو يحلّق بأجنحته الصغيرة: فهذا الذباب حين يتغافص النّبْتُ مُخْضَاراً بعد أن يَجُودَهُ الْحَيَا، وتضحَكُ الأرضُ بعد أن يَهميَ عليه السَّمَا، يتكاثر هو في رَأْدِ الضحى تحت أشعّة بَرَاحِ، فربما أحدث أصواتاً مزعجة متّصلاً بعضُها ببعض: فكأنّه يغنّي في موكبِ أفراح! من أجل ذلك اصطنع عنترة الصورة الصوتيّة فتمثّل هذا الذبابَ كالشارب السكران حين يبلغ به الانتشاء منتهاهُ، فيرفع عقيرته متغنّياً لا يبالي ما يضطرب من حوله من أشياءَ وأحياءَ. فالصورة بقراءة بلاغيّة، وتداوليّة أيضاً، تنهض هنا على جملة من المكوّنات التصويريّة المتعدّدة العجيبة، منها:

1. انعزال الذباب في هذه الحديقة من أجل التفرّغ للحركة والغناء؛

2. إنّ هذا الذباب لا يترنّم بصوتٍ خفيض، ولكنّه يهزَج بصوته هَزَجاً، فيردّده وينغّمه؛ حتّى كأنّه يودّ أن يُشْهد العالم مِن حوله أنّه بما وقع له من اخضرار هذه الحديقة لَهو فيها مَرِح متناهي الانتشاء؛

3. إنّ الذباب، في هذه الصورة، وبسلوكه هذا، لكأنّه الشّاربُ المترنّم، والمنتشي المُتَغرِّد؛

4. إنّه، وهو يحكّ ذراعه بذراعه، أشبهَ المُكِبَّ الأجذمَ حين يهُمّ بقدْح النّار؛

5. إنّ لهذا الذبابِ حركةً عجيبة تَضربُ في كلّ اتّجاه، وتمضي في كل مُضطَرَب، وهي تتمثّل فيما ذُكر من تصوير، يُضاف إليها تالِكُمُ الأصواتُ المتداخلة المتواصلة التي لا تكاد تنقطع، وهي التي تملأ الأفضيَةَ التي تحيط بهذه الحديقة؛

6. إنّ المشبَّه هنا، فعلاً، محسوس وهو الذباب، والمشبَّه به، هو أيضاً، محسوس، وهو الشخص الأجذم حين يُكبّ محاولاً إشعال النّار بالزناد؛

7. إنّ هذا الذباب لا يزال يطير محلّقاً من حول هذه الحديقة فيكوّن فوقها أسراباً متلاحقة عجيبة، يكون لها مَرْآةٌ إذا نظرتَ إليها، وأصوات إذا تكلّفتَ سماعها؛ مما يجعل هذه الصورة تتركّب فتمثّل سمة بصريّة من وجهة، وسمة صوتيّة من وجهة أخرى؛

إنّ هذه الحديقة تكوّنتْ حين تحمَّل عنها أهلُو عبلةَ فأمستْ مجرّد رَبْعٍ خالٍ، ورسْمٍ بالٍ؛ توحّشتْ وأقفرتْ فلم يعُدْ يثوِي بها أنيس؛ بل أمستْ مأوىً للوحوش والحشرات، وملتحَداً للبعوض والذّباب؛ وذلك بعد أن جادتْها غيوث الربيع فاخضارّتْ حتى ازْدهت، ونمتْ حتّى ربَتْ؛ فإذا هذا

الذبابُ يصول ويجول فيها وحده، لا مِن مُزعج فيُزْعجه، ولا مِنْ مُقلق فيُقلقَه:

8. إنّ هذه الصورة في هيئتها الفنّيّة تمثّل أسراباً من الذّباب الوحشيّ متكاثرةً تحوم وهي طائرة من حول نباتات مخضرّة محدِثةً أصواتاً متداخلة عجيبة؛ فقد جُنّ هذا الذبابُ من ريّا هذا النّبْتِ، واخضرار هذا الروض، فتعالت أصواته، وتداخل طنينه.

ونعوج على بيتٍ آخرَ وقع التواترُ في الاستشهاد به، دون تحليله تحليلاً حقيقيّاً، بل كانت غايات البلاغيّين أنّهم يشرحونه شرْحاً لغويّاً مقتضباً، بل ربما كانوا يزعمون في الاستعارة الواردة فيه غيرَ ما هي عليه في حقيقة أمرها، وهو بيت زهير بن أبي سُلمى الذي يقول فيه:

صحا القلبُ عن سَلمى وأَقْصَر باطِلُهْ وعُرِّيَ أفراسُ الصِّبا ورَواحِلُهْ [249]

ينطلق زهير في صورته هذه، أو في تصويره الفنّيّ عبر هذا البيت، من فكرةٍ هي أنّ قلبَه لم يعُد يحبّ هذه المرأة التي كانت تسمّى سلمى فكفّ عن حبّها، وزَهِد في هواها. لقد كان هذا الحبُّ سُخَاخِيناً عارِماً، فكان يملأ قلبه صبابة وغراماً، كما كان يُفْعِم روحه سعادة وأحلاماً؛ ولكن ها هو ذا يخمُدُ بذهاب شبابه، فتنطفئ جذوته الحاميَةُ في وجدانه، حتّى كأنّه لم يكن شيئاً مذكوراً! ولقد كان هذا الإضراب عن حبّ هذه المرأة يضارع في سيرته تَعريَةَ أفراسِ الصِّبا ورواحلِه، وذلك

---

[249] هذا البيت مما أسّس عبد اللّه بن المعتزّ للبلاغيّين العرب والمسلمين للاستشهاد به عبْر العصور اللاحقة، دون إحالة علميّة عليه، ولا إقرار بفضل سبْقه. فارتأينا أن نجاري البلاغيّين - الذين شرحوه ولم يحلّلوه- بتحليله للكشف عمّا فيه من جمال فنّيّ بديع من وجهة، ولتنبيه القرّاء العاديّين إلى أنّ أوّل من استشهد به هو ابن المعتزّ. ثمّ وقع التكالب عليه عبر العصور، مثل بيتي عنترة السابقين اللّذين عرضنا لتحليلهما.

كما تُعرَى أفراسُ السَّفر ورواحلُه حين يستقرّ بها القرار، وينتهي بها التّطوافُ الطويل إلى الوقوف؛ وما ذلك إلاّ لأنّ هذه الشيخوخة غزتْ غصنَه فذبّلته تذبيلاً، بل يبّسته تيبيساً؛ فلم يعُدْ يليق لمغازلة الحِسان، فما هو وذلك؟ ثمّ إيَّاه وإيَّا الشَّوابّ، بعد أن سئم تكاليفَ الحياة وقد بلغ الثمانين!

والصورة البلاغية في بيت زهير تتكوّن، كما نرى، من شِقَين اثنين:

الشّق الأوّل، وهو الماثل في سُلُوّ الشخصيّة الشعريّة عن غرام سَلمى، وإقلاعِها عن حُبّها. ويعني في صورة هذا الشّقّ طرَفين اثنين: امرأةً جميلةً فتيّة، افتراضاً على الأقلّ، لأنّ الحبّ لا يكون للدّميمة الشمطاء، غالباً؛ ثمّ رجُلاً لا يزال يهواها ويتعلّق حبُّه بها، ويبذل أقصى الجهود الممكنة في نيْل وصالها. فجُزْءَا هذا الشّقّ من الصورة، كما نرى، حِسِّيَّانِ، أي أنّ صورة هذا الحبّ تنهض وجوباً على وجود علاقة غراميّة بين امرأة ورجل.

غير أنّنا نستطيع أن نتمثّل هذا الشّقّ من الصورة، بقراءة أخرى مسكوتٍ عنها، تمثّلاً ذهنيّاً من حيث إنّ هذا الحبّ، وهو عاطفة باطنيّة لا تُرَى ولا تُلمس، بل كان متبوَّأَهُ القلبُ؛ فكان بمثابة السُّكْر الذي يصيب العقلَ فيغيّبه أو يشوّش عليه تشويشاً. ولم يكن ذلك، أو أصبح ذلك في اللّحظة التي قيل فيها هذا البيت من الشعر على الأقلّ، إلاّ شأناً باطلاً، وأمراً زائفاً، فوقع الكفّ عنهما. وليس الكفّ هنا مثلَ الكفّ عن حركة ماديّة معيّنة، كالتوقّف عن حركة المشي مثلاً؛ ولكنّه كفٌّ ذهنيّ لا يظهر أثرُه إلاّ في خلجات العواطف واضطراب السلوك. وعلى أنّ هذا السلوك نفسَه يمكن أن يُقرأ ذهنيّاً أكثر مما يُقرأ حِسيّاً. وبهذا المنظور من القراءة يمثّل الشّقّ الأوّل من هذه الصورة ذهنيّاً أكثر ممّا يمثّل

فيها حسيّاً، فتبطل دعاوي النقّاد، القدامى والمحدَثين، التي كانت تذهب إلى حسيّة الصورة البلاغيّة في الشعر العربيّ القديم.

فالمظهر الحسيّ في هذا الشِّقّ من الصّورة لا يكاد يجاوز صورة المرأة سلمى، وما عداها فقد كان ذهنياً مجرّداً: الصحو قيمة مجرّدة بحدوث إفاقة من غيبوبة أو غشاوة وهما غير محسوستين ولا مرئيّتين؛ والقلب مستترِ مكنون لا ديَّارَ يعرف ما فيه غيرُ صاحبه: فهو أيضاً معنىً مجرّدٌ، والإقصار عن الحبّ هنا سلوك مجرّد، لأنّ الحبّ ليس شأناً ماديّاً يتحرّك على رِجْلين، أو ينظر بعينين، أو ينطق بصوتٍ ويتحدّث بشفتين؛ بل هو عاطفة كريمة تتبوّأ القلبَ على غير إرادةٍ منه فتستقرّ فيه، ليكابدَ من بعد ذلك الرَّسيسَ المبرّح، والغرام المُدْنَف. كما أنّ الباطل ليس شخصاً يتحرّك فيضرب بعنف على أيدي الآخرين، فينبذ عنهم الحقّ فيُزهقه، بل هو شأن، هنا، يعني سلوكاً وجدانياً معيّناً وقع الإقلاع عنه. فكأنّ عامّة المعاني الماثلة في الشِّقّ الأوّل من الصورة، ومن ثَمَّ المصراع الأوّل من البيت، تجري مَجرىً ذهنياً مجرّداً؛ فأين يوجَد هذا التصويرُ الحسيّ الذي كانوا، فيه، يزعمون؟

في حين أنّ الشقّ الآخر من الصورة إنّما هو هذا الماثل في توكيد وقوع حدوثها؛ فلقد رأت الشخصيّة الشعريّة أنّ ذلك الحبّ لم يكن إلاّ ضرْباً من الباطل فكفّت عنه كفّاً، وزهِدتْ فيه زُهداً. وقد جاءتْ ذلك كما تقع تعريةُ متون الأفراس والرَّواحل التي يسافِرُ عليها المسافر كيما يستقِرَّ بها القرار، بعد أن يُلقيَ عصا التَّرْحال.

والشِّقُّ الأوّل من الصورة تجسيدٌ لسيرة كائنين بشريّين، والشقّ الآخر منها تجسيد لسيرة حيوانين أليفيْن. والصورة الثانية تُوكّد الأولى،

والأولى تفتقر في توضيحها إلى الثانية، فهما بمقدار ما تمثّلان متكاملتين، تمثّلان أيضاً متلازمتين.

وكلتا الصورتين حسّيّةٌ بقراءة سطحيّة أو متسرّعة، لكنّ الأولى تجنح لأن تكونَ ذهنيّة بالقراءة المتأنّيَة المعمّقة. في حين أنّ الصورة الثانية نفسَها تستحيل إلى مجرّدة، في حقيقتها؛ وذلك حين نتعمّق في قراءةَ معاني التعرية، وأفراس الصّبا، ورواحله. أرأيت أنّ الشاعر لا يريد إلى تعرية أفراس الصبا ولا إلى تعرية رواحله، لأنّ الصّبا لا أفراس له، ولا رواحل ممّا يركبون على الحقيقة: وإنّما هو تمثيل وتمثّل للأشياء، فوقع العمْدُ إلى تجسيد صورة مقطوع بذِهنيّتها في معانٍ ظاهرُها ماديّ، وحقيقتها ذهنيّ؛ إذ لا وجود لا للتعرية، ولا للأفراس، ولا للرواحل على الحقيقة، وإنّما هو توسُّع في معانيها، وتمثيلٌ لدلالتها.

ولذلك فنحن لا نرى من الضرورة أن يرتبط التصوير في الشعر العربيّ القديم بالحسيّة الماديّة، «كما لا نرى ضرورةً لتقييد مقولة الجاحظ والتضييق عليها بحيث لا يجوز لها أن تنصرفَ إلاّ إلى ما هو حسّيّ في الشعر، فإنّ التصوير الذهنيّ كثيراً ما يلازم الصورة الشعريّة ويطبع نسْجها، كما يلاحَظ ذلك في كثير من الصور الشعريّة الحداثيّة»، [250] بل في الصور الشعريّة القديمة أيضاً كما لاحظنا بعض ذلك لدى تحليل الصورة البلاغيّة التي وردتْ في بيت زهير بن أبي سُلمى.

وعلى الرغم من أننا كنّا احترزنا بأنّ الصورة البلاغيّة لا تمثُل في الكتابة الشعريّة وحدَها، غير أنّ الشعر، منذ نشوئه، في الحقيقة، يظلّ هو الفضاءَ الرحيب الذي تضطرب فيه النسوج البلاغيّة اضطراباً، وتتبوّع

---

[250] عبد الملك مرتاض، الصورة الأدبيّة: الماهية والوظيفة، في علامات، جدة، ج 22، م 6، شعبان 1417- ديسمبر 1996، ص 180.

في مناكبه أصناف البيان تبوُّعاً: فتصوِّر بروعة مدهشةٍ أرقَّ العواطف، وترسم في الذهن أدقَّ خلجات الوجدان.

ولعلّ من أجل ذلك نجد أكثر الشواهدِ، منذ عبد الله بن المعتز إلى أحمد مصطفى المراغي، (وإن كنّا سنلاحظ بعد قليل أنّ هذه الشواهد البلاغيّة، أصبحت تعليميّة قبل كلّ شيء تعوّل على ما كان انتهى إليه ابن المعتزّ، فأمست تشبه الشواهد النحويّة التي تتكرّر في كتب النحو في القديم والحديث، منذ أن أسّسها سيبويه في الكتاب، فكأنّ «بديع» ابن المعتزّ في البلاغة بالقياس إلى البلاغيّين، يماثل الكتاب لسيبويه في النحو بالقياس إلى النّحاة) تتمثّل بأبيات الشعر أكثر ممّا تتمثّل بالكلام المنثور الذي يفتقر، في أغلب أطواره، إلى الشعريّة الطّافحة والتكثيف العميق. ولكنّنا لاحظْنا، أثناء ذلك، شيئاً آخرَ ربما لم ينبَهْ إليه أحدٌ قبلنا، أو نبه إليه ولكنْ فاته تدوينُه بالكتاب، وهو أنّ البلاغيّين العرب ظلّ أواخرُهم يردّدون النماذج النصّيّة التي اهتدى إليها أوائلُهم، سواء علينا أكان ذلك متمحّضاً للصورة البلاغيّة التي وردتْ في آياتٍ من القرآن الكريم، أم في أبياتٍ من الشعر كلِف البلاغيّون بتَردادها دون التفكير في السّعْي إلى البحث عن نصوص أخرى يستنبطون منها أحكامهم البلاغيّة، ويُجْرُون عليها تطبيقاتهم.

لقد ألفَينا عبد الله بن المعتزّ مثلاً هو أوّلَ من استشهد بالصورة البديعة التي وردتْ في قوله تعالى: (واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً)؛ [251] فإذا هذه الآيةُ يذكرُها عامّةُ البلاغيّين العربِ على مرّ القرون ابتداءً من

---

[251] سورة مريم، الآية 4. وانظر ابن المعتز، البديع، ص. 77.

الرُّمَّانيَ[252] إلى عبد القاهر الجرجانيّ الذي كلِف كلَفاً شديداً بالاستشهاد بهذه الآية في كتاباته البلاغيّة.[253] ولقد أفضى مثل هذا «الكسل» العلميّ إلى تبليد الأذهان، وتحنيط الصور البلاغيّة فاغتدتْ كالرتيبة، بحيث اغتدى الآخِرُ يعوّل على الأوّل، واللاّحقُ على السابق، فتعدّدت الكتب، وتوحّدت النماذج النّصيّة. فإذا الّذُونَ ألّفُوا في علوم البلاغة كالذين ألَفوا في علوم النحو، فكما أنّ لهؤلاء نماذجَهم التي لا يكادون يتجانَفون عنها إلى سَوائها، فإنّ لأولئك نماذجَهم التي يستنسخها الآخِرُ عن الأوّل دون أن يُحيل عليه، أو يُقرَّ له، على الأقلّ، بفضْل سبْقه!...

خذْ لذلك مثلاً حركة الجواد الأصيل الذي يصفه امرؤ القيس فيجعله شديد الحركة في الكرّ والفرّ، وفي الإقبال والإدبار؛ فهي صورة بديعة حقّاً، وجديدةٌ في الشعر العربيّ فعْلاً، لم يُسبق إليها الملك الضِّلّيل. فالحصان الكريم يتمثّل في ذهن المتلقّي وهو يقرأ قوله:

مِكَرٍّ مِفرٍّ، مُقْبلٍ مُدبرٍ: معاً   كجُلمودِ صخْرٍ حطّه السيلُ مِنَ عَلِ

---

[252] ينظر النكت في إعجاز القرآن، ص. 81.

[253] لقد كرّر الجرجانيّ القولَ عن الاستعارة في آية الشيب في خمسة مواضع على الأقل من كتابيه الدلائل والأسرار. ينظر دلائل الإعجاز: ص.79، 301، 309، 312؛ وأسرار البلاغة، ص. 310. وقد ألفينا الأصوليّ البارع سيف الدين أبا الحسن علي بن أبي عليّ بن محمّد الآمدي، يذكر هذه الآية، هو أيضاً، في الاحتجاج لمجازيّة بعض ألفاظ القرآن ردّاً على من يدّعي أنّ القرآن لا يوجد فيه من الألفاظ إلاّ الحقيقيّة. عودوا إلى: الإحكام، في أصول الأحكام، 1. 44، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1405 - 1985. كما استشهد بها أحمد مصطفى المراغي، في كتابه علوم البلاغة، ص. 308، وعلي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، ص. 77، دون أن يشير أيّ منهم إلى أنّ ابن المعتزّ هو أوّل من نبه إلى الاستعارة الماثلة في هذه الآية البديعة الصّورة، الطّافحة البيان. وعلى أنّا لم نتابع مؤلفي البلاغة الآخرين، ونفترض أنّهم استشهدوا، هم أيضاً، بهذه الآية دون ذكر لعبد الله! مع ما نعلم من تكرار آيات أخرى كثيرة ذكرها ابن المعتزّ أوّلاً، ثمّ ذكرها الخطّابيّ والرمّانيّ، فوقع إبلاغ المتأخرين عن زمنيهما، ومنهم عبد القاهر الجرجاني، دون الإقرار بإفادة اللاحق من السابق...

على أنّه كائن حيوانيّ شديدُ الحركة، بالغ السرعة، كثير الاضطراب، متناهي الطّواعية في لجام صاحبه، فهو حيثما وجّهه توجّه، وأينما سيّره سار: إن شاء أن يكُرَّ به كرّ، وإن شاء أن يفِرّ فرّ: بل إن شاء أن يُقبل اقبل، وإن شاء أن يُدبر أدبر، فهو عجيب الحركة خفيفُها رشيقُها، فهو طيِّعٌ بيِّعٌ معاً. انّ حركة هذا الحصان تستحيل إلى حركيّة ملحميّة في ذهن المتلقّي فترسخ فيه، ولا تريم عنه.

وكان يمكن أن يجتزئ الشاعرُ بهذه الصورة الحركيّة العجيبة التي لا صلة لها لا بالانزياح اللّغويّ، ولا بالاستعارة ولا بالمجاز ولا بالتشبيه، بل قامتْ على واقعيّة اللّغة التي استطاعتْ تصويرَ واقعيّة الفعْل في حيز وحْشيّ كأنّه عطاء الطّبيعة: فإذا واقعيّة الفعل هذه تُفرزُ هذه الصورةَ المتحرّكة التي تمثّل عنفوانَ فرَسٍ كريمٍ، وتجسّد نشاط حصان أصيل. غير أنّ الشاعر أراد أن يركّب هذه الصورة بأن يأْتِيَ بما يماثلها في الخارج الذي يقابلها، فجاء بتشبيهٍ لو لم يجئْ به لَمَا كان مفتقراً إليه، ولكنّه جاء به على أنّه ضرْبٌ من البذخ الأسلوبيّ للمبالغة في التصوير، وللإيغال في التبليغ، ولإمتاع المتلقّي بأجمل القول في وصْف هذا الفَرس العجيب، فقال:

❖كجُلمودِ صخرٍ حطّهُ السّيلُ مِن عَلِ❖

فنشأ عن ذلك صورتان أدبيّتان اثنتان، لا واحدة:

الأولى، وهي التي وردتْ في صدر البيت عارية عن أيّ تشبيه أو استعارة أو مجاز؛

والأخرى، وهي التي وردَتْ في عجُز البيت، وقد عوّلتْ على تشبيه محسوس بمحسوس آخر... غير أنّ المشبّه به فيها لم يكن إلاّ جماداً

متحرّكاً، من حيث كان المشبَّه حيواناً حيّاً. والمشبَّه، وهو الحصان، شديد الحركة بالغ لاضطراب؛ والمشبَّه به، وهو جُلمود الصخر الواقع من الأعالي نحو الأسافل، هو أيضاً سريعُ الانحدار من الأعلى، متناهي التّأرجُح حين بلغ مُستَقرَّه في الدَّرْكِ الأسفل. بيد أنّ هذا الجلمود لم يستقرّ قرارُه في قعرته حين هبَط متسارعاً بفعل السيل الجارف، وقد كان انفلت من شاهقِ جبلٍ، إلاّ بعد أن خضع لحركة متكرّرة عجيبة ترقَى إلى مستوى الأسطوريّة، وهي تمثُل في إصعاده مَرّة نحو الْجَلْهة الأخرى من الوادي، ثمّ نزوله إلى الْجَلهة الدّنيا التي انحدر منها أوّلَ مرّة: فتتكرّر هذه الحركةُ الفيزيائيّة مرّاتٍ متعدّدة، بفعل تحكّم قانون الجاذبيّة، قبل أن يستقرّ بجلمود الصخرِ قَرارُه. ولقد نشأ عن هذا التصوير العجيب حركتان اثنتان: إحداهما حيّةٌ مسخَّرة مسيَّرة، وهي حركة الفرَس في يدِ صاحبه؛ وإحداهما الأخرى حركة جلمود الصخر الطبيعيّة الخاضعة لقانون الجاذبيّة الذي انحدر به من أعالي الحيز إلى أسافله. ولمّا كان الانحدار شديداً عنيفاً، فقد كاد يخرج عن قانون الجاذبيّة حين أمعنَ في حركته فامتدّت به قوّة الانحدار إلى أن ارتطم بالجَلْهة الأخرى من الوادي، لكنّ هذا القانون المتحكّم وشكان ما اضطرّه إلى العودة إلى قاعِ الوادي فأذعن أخيراً، هامداً ساكناً، فسكنت الحركة بعد اضطراب، وسكتَ الصوتُ بعد هديرٍ...

والغاية من إلقاء الصورة الأدبيّة إلى المتلقّي هي إبهارُه والتّأثير فيه، فهي ذات عَلاقة حميمة بجماليّة التلقّي. ولا بدّ مِن أن يصوّر الأديبُ وضْعاً يتفهّمُه المتلقّي ويدركه كيما يَمُرَّ التّيّار بين قصديّة الإرسال، وقصديّة التلقّي. فامرؤ القيس انتزع هذه الصورة من صميم الحياة اليمنيّة الجبليّة

الوعْرة التي يصيبها الرّعد لدى العصر فتهطل بشآبيبَ من المطر، فيقع للصخور المنجرفة من قِمم الجبال، وقُنَن المرتفَعات، ما يقع. ولم يعمِد الشاعر إلى البحث عن صورة بعيدة تُلتمسُ في خارج الذهن، ولا في غربة من بيئة المتلقّي، فيُعَنّيهِ دون أن يؤثّر فيه، بل عمد إلى صورة انتزعها من البيئة المْعيشة، فكانت التصوير صادقاً مؤثّراً جميعاً.

والصورة ثمرة تُقتطف من جهد التّخيُّل الذي يخالُه الأديب حين يدبّج كلمة أدبيّة، وسواء علينا أكان هذا الأديب شاعراً أم كاتباً. فكُلاًّ يستطيعُ أن يتخيّلَ فيتصوّرَ فيدبّج. وإنّما يتمايز الأدباءُ بما يرسمون من صور أدبيّة جميلة، بسيطة أو مركّبة، محسوسة أو مجرّدة. فكأيّنْ من كاتبٍ يُعْنتُ قريحته إعناتاً شديداً فيسوّد كثيراً من الصفحات، ثمّ لا تجد في كتابته شيئاً من التصوير؛ فتكون عارية سطحيّة، ومبتذلة فِجّة. ومثل هذه الكتابة لا ينبغي لها أن ترقَى إلى مستوى الأدبيّة التي براعةُ التصويرِ بزُخْرُفِ القول مكوِّنٌ من مكوّناتها. في حينَ أنّك ترى أديباً آخرَ من الأدباء يكتب فيُمْتع، ويبدع فيُعجب، ويغوص فيسبُر؛ فإذا هو لا يكاد يدبّج شيئاً (كأن يصفَ منظراً طبيعيّاً، أو يتحسّسَ عاطفةً إنسانيّة جائشة، أو يترصّدَ غضْبةً مصدرُها الشهامة والإباء...) حتّى يرسُمَه رسْمَ ريشةِ فنّانٍ؛ فيشبّه ويستعير، ويكنّي ويزيِّح، ويتمثّل الأشياء في ذهنه مرتبطةً بالعالم الخارجيّ فينقل الصورة من ذلك العالم إلى ما هو ماثل في ذهنه، أو ما هو ماثل في ذهنه إلى ما في العالم الخارجيّ... فيأسِر قارئه، ويُمْتع متلقّيَه.

ونحن لا نجنَح للصورة التي تقوم على توظيف الأدوات البلاغيّة التي تنهض خصوصاً على المجاز العقليّ، والكناية، والاستعارة؛ فإنّما مثلُ تلك

الصورة تنطلق غالباً من المحسوس الى المجرّد فيما يزعم جان كلود مارگولان [254] الذي يأتي بأمثلة لذلك مثل قوله: «رأس الجيش»، و«رأس الفصل» [255] وذلك بحكم أنّ الجيش لا رأس له، وإنّما الرأس يكون لكائن حيّ. ثمّ استعير لكلّ شأن متقدّم، له شأنٌ متأخر. كما أنّ الجيش له مقدّمة، ولكنْ ليس له رأسٌ حتماً، وإنّما أُطلق الرأس من باب أنّ طليعة الجيش تكون أوّلاً. فقيل ذلك. ولعلّ الإطلاق العربيّ الذي هو «مقدّمة الجيش» أمثلُ إطلاقاً، وأدقُّ دلالة: ذلك بأنّ الرأس إذا قُصد به الإنسان فهو في أعلى جسمه، وواضح أنّهم يريدون به إلى رؤوس الكائنات الحيّة الأخرى التي تحمل رأسها في مقدّمة جسمها، لا في أعلاه: وحتّى الزّرافة، فهي على ارتفاع رأسها إلاّ أنّه هو واقعٌ في مقدّمة جسمها. وأمّا رأس الفصل، فهو يُراد به إلى أوّله.

2. في النثر العربيّ القديم

ونودّ أن نعرض لنموذج واحد شهير من الخطابة العربيّة على العهد الأمويّ، وهي عبارة شهيرة للحجّاج بن يوسف الثقفيّ من خطبة له في أهل الكوفة: وذلك لتقرير رأينا فيها، ومعالجة تحليلها؛ إذ ما أكثر ما كانت أوهامُ النّقّاد الأقدمين تنصرف إلى الصورة الفنيّة، بلاغيّة كانت أو غيرَ بلاغيّة، على أنّها نِتاجُ الشعر وحدَه: مع أنّ البلاغيّين العرب كثيراً ما كانوا يستشهدون بالآيات القرآنيّة ليحلّلوا ما فيها من استعارات

---

[254] نقترح كتابة الجيم الأجنبيّة المعقودة بالجيم الفارسيّة المعقودة التي يكتبونها بكاف فوقه فتحة طويلة، لتحسين أداء الحروف العربيّة، لأنّ الاسم الأجنبيّ هو بذلك النطق، وليس بالقاف، ولا بالجيم، وبالكاف العاديّة. وقد أخذ الفرس عن العربيّة أكثر من ستين في المائة من لغتهم، فلنأخذْ نحن منهم بعض الأخذات مقابل ذلك.

[255] Cf. Jean-Claude Margolin, in Encyclopædia universalis, t. 13, p. 109-110.

ومجازات. ولقد يعني ذلك أنّ الصورة الفنّيّة يجب أن تلتمس في الخطاب الأدبيّ شعريِّهِ ونثريِّه. خذ لذلك مثلاً قول الحجّاج بن يوسف الثقفيّ وهو يخطب في الناس بالكوفة: «إنّي لأرى رءوساً. قد أينعتْ، وحان قِطافُها، وإنّي لَصاحبُها» تجدْه يمثّل صورة شعريّة بديعة على الرغم من مضمونها القاسي. فقد شبّه الباثُّ الرءوسَ بالفاكهة اليانعة، وأنّ قطافها قد حان، وأنّه هو الذي وُكل بقِطافِها. فهذا الكلام فيه تصوير عجيب لهذه الصورة التي تنهض على طرَفين اثنين: طرَفٍ قاطفٍ للرءوس أي قاطعِها، وطرَفٍ مقطوفٍ، وهم ضحاياهُ من النّاس الذين عصَوْه ولم يأتمروا أمرَه.

فهذه الصورة البلاغيّة لم تنهض على اصطناع الشعر بالمفهوم التقليديّ لمعنى الشعريّة، وإنّما نهضت على نسْجٍ من الشعريّة منثور، إن صحّ مثل هذا الإطلاق. ولقد تدرّج فيه الباثُّ من المعنى الحقيقيّ وهو الماثل في رؤيتهِ تلك الرءوسَ التي كانت تشرئبّ إليه وهو قائم على منبره يخطب فيها: مبكِّتاً غاضباً، ومقرِّعاً متوعِّداً... فكأنّ أولئك المتلقّين شرَعوا يتساءلون بُعَيْدَ سماعهم قوله: «رؤوساً»: عمّا شأنُها؟ وعمّا سيصنع الله بها؟ أو قُل: عمّا كان الحجاج فاعلاً بها؟ فأجابهم: «قد أيْنعَتْ»! ولكنّ هذا الإيناع نُقِل من معناه المعجميّ المقتصر على حال الثمرة حين تنضَج، إلى معنى الرءوس حين يحِينُ حَينُها. وإلى هذا الحدّ، لا يعني ذلك شيئاً من الخطر عليهم، ولا الإحاطةِ بهم؛ إذ ما أكثرَ ما تُونِعُ الرءوسُ فتغتديَ قريبةً من حَيْنها، وموشِكةً على انتهاء أجلها. لكنّ المتلقّين، من أجل ذلك واجهوا الباثّ، افتراضاً على الأقلّ، فلكأنّهم تساءَلوا فيما بينهم

وبين أنفسهم قائلين: وبعدُ؟! وما ذا سيَحْدُث لِتَالِكَ الرءوسِ وقد أينعتْ!؟

فأجابهم الباثّ مبكّتاً مُوعِداً، وعازماً متحدّياً: «وإنّي لصاحبُها!».[256]

غير أنّ في هذه الصورة مُغالطةً بيانيّة بديعة، إذْ عمَد الباثُّ إلى تحسين القبيحِ فجعله جميلاً، وإلى تزيين البشعِ فأصاره بديعاً؛ فإذا قطْعُ الرءوسِ الذي هو في حقيقته إعدامٌ للحياة وجعْلُ حدّ لها فهو من البشاعة بمكان، اغتدى لديه مشابهاً لقطْفِ التّين والرّمّان، أو أيّ فاكهة أخرى لذيذة، ممّا يشتهون! فكثيراً ما يغيب عن الذين يذكُرون هذه الصورةَ البلاغيّة الآسرة ما يمكن أن نطلق عليه بلاغة التّبشيع الذي يستحيل إلى جماليّة تمثُلُ في هيئة رجل يقتطف رءوساً، رأساً بعد رؤوس، فيمْسَحها بسيفه، وهو بذلك مسرور محبور، وكأنّه يقتطف فاكهة يانعة، أو يجتني ثمرة ناضجة، من شجرة أمّا قطوفُها فدانية، وأمّا أوراقُها فوارفة. فكيف استطاع الحجّاج اللَّسِنُ أن يجعل من هذه البشاعة جمالاً، ومن هذا النّكال متاعاً؟

ونلاحظ أنّ مفتاح الصورة البلاغيّة هنا يمثل في قوله: «أينعتْ» وحدَه. وكلّ ما عداه فهو دائرٌ في فَلَكه، ومُضطرِبٌ في مسلَكه. فهذه الصورة، في هيئتها العامّة، تمثُل في أنّ أناساً مُنُوا بأنْ تدنُوَ رءوسُهم من نهايتها فتُقطعَ قطْعاً. وتمثُل الصورة هنا حسّيّةً مادّيّة؛ فالرُّؤية متسلّطةٌ بفضل وقوع شُعاع العين على الرءوس المعروضة أمام الشخصيّة الباثّة، وقد بدتْ لها مثل الفاكهة اليانعة، وأنّها هي التي تعمِد إلى قطفها.

---

[256] م. س.

وكان أرسطو يرى أنّ الصورة تندرج ضمن **النمَط النوعيّ الذي** بواسطته يقع التعبيرُ في اللّغة البشريّة، وبها: وذلك إمّا في **مستوى اللّفظ**، وإمّا في مستوى التركيب، وإمّا في مستويَي الجملة والخطاب **جميعاً**.[257]

وعلى الرغم من أننا كنّا احترزنا بأنّ الصورة البلاغيّة **لا تمثّل في** الكتابة الشعريّة وحدَها، غير أنّ الشعر، منذ نشوئه، في الحقيقة، يظلّ هو الفضاءَ الرحيب الذي تضطرب فيه النسوج البلاغيّة اضطراباً، وتتَبَوَّءُ في مناكبه أصناف البيان تبَوُّءاً؛ فتصوِّر بروعة مدهشةٍ أرقَّ العواطف، وأدقّ خلجات الوجدان.

ثالثا. الصورة في الشعر العربيّ المعاصر

كثيراً ما تنهض الصورة الفنّيّة في الكتابات العربيّة المعاصرة على تجسيم الأشياء، أو على تشْييئِها إن صحّ مثل هذا الإطلاق، وشحْن الألفاظ بدلالاتٍ ثقيلة لا توجد في المعاجم، ولا تدور بين الناس في سُوق الاستعمال، بل هي نشْءٌ من اللّغة جديدٌ كقول ياسين الأيّوبي من مطلع قصيدة بعنوان: «سِفْر النّحيب»، يقول فيه:

ما كنت أحسَبُ أنني

في مَغرب الأيّام

يغشاني هدير الوصلِ

يقتلع انطوائي من سراديب الوجومْ

سُحُباً من النّور الفتيِّ

[257] Cf. Aristote, La poétique, in P. Ricœur, Encyclopædia universalis, Métaphore.

تسوقُني نحو انكشاف الواحة الكبرى

وأفياءِ النجوم [258]

ففي هذا الكلام استعارات ومجازات، غير أنّ الذي تقوم عليه اللّغة الشعريّة فيه هو هذه الشّحنات التصويريّة التي تُحَمَّل بها اللّغة الشعريّة فتغتدي مصوِّرة معبّرة بطريقة تُخْرجها من رتابة الاستعمال المألوف، إلى ضرْبٍ من الأسْلَبة جديدٍ. فاللّغة الشعريّة تأبَى اصطناعَ اللّغة المألوفة التي يُعبَّرُ بها عادةً عن آخر العمر: كأرذل العمر، أو آخر الأيام، وتُؤْثر اصطناع لفظ «المغرب» فتضيفه إلى الأيّام، فتغتدي الأيّامُ معادِلةً للعمر، ويغتدي المَغرب معادلاً للآخِر، أو للمتأخّر. لقد ألِفَ النّاسُ اصطناعَ لفظِ «المغرب» لينصرف إمّا إلى المكان فيتمحّض لبلاد المغرب، وإمّا إلى زمنٍ بعينه وهو الهنيهة التي تكون بين الأصيل وإظلام اللّيل... والشّاعر هنا أخرج لفظ المغرب من موقعه المكانيّ، ومن معناه الزمانيّ أيضاً، فنفخ فيه دلالةً شعريّةً هي الفترة الزمنيّة التي تنصرف إلى آخر عمر الشيخ حين يبلغ من السّن عِتيّاً.

ويمكن أن نتصرّف في دلالة لفظ المغرب فنحلّله على أنّه خروج عن مألوف الاستعمال اللّغويّ من حيثُ الأسْلَبةُ، إذْ يراد بهذا التعبير (مغرب الأيام) إلى «الأيّام الأخيرة من العمر» فوقع قلْبٌ بتقديم الصفة على الموصوف فقيل: «مغرب الأيّام»؛ وهي سيرة أدخلتْ هذا التعبيرَ في التّأويليّة التداوليّة التي ظاهرُها شيْء، وباطنُها أشياءُ مسكوتٌ عنها؛ إذ لفظ «المغرب» هنا يمكن أن يُقرأ على أنّه:

ما كنت أحسب أنني حين أبلغ من السنّ عتيّاً يقع لي ما وقع؛

[258] ياسين الأيّوبي، في مجلّة قطوف، طرابلس (لبنان)، السنة الأولى، العدد الأوّل، ربيع 2004

ما كنت أظنّ أنّي أصير في آخر أيّامي إلى ما صرتُ إليه:

ما كنت أعتقد أنّه يأتي عليّ يومٌ في أرذل العمر أجدني فيه على نحو ما أنا عليه...

ولأنّ آخر العمر للشيخ لا يليق بالحبّ، فلم أكن أحسب أنّ فتاةً حسناءَ في مقتبل العمر تقبلُ بي لها حبيبا فتنفخ في قلبي حياةً قشيبةً بعد أن كان أخلد إلى الهرَم!...

فإنِ انزلقنا إلى السطر الشعريّ الثالث:

❖يغشاني هديرُ الوصل

ألفينا تركيب اللّغة في هذا السطر الشعريّ، من الوجهة النحويّة، سليماً، لكن من الوجهة الدلاليّة مستحيلاً، في تمثّل سيبويه.[259] ذلك بأنّ الشاعر جعل للوصل هديراً مدوّياً غشيَهُ فملأ عليه حياته، وأغلق في وجهه آفاق الرؤية فتاهَ وضاع... والكلام هنا كأنّه من باب كلام زهير بن أبي سلمى: «وعُرّيَ أفراسُ الصبا»،[260] فكما جُعل للصِّبا، أو أيّام الشباب، أفراسٌ ورواحل كانت الشخصيّة الشعريّة تمتطيها فلا تكاد تنزل مِن على متنها حين كانت في ريعان الشباب، ثمّ طرأ من الدهر عليها ما طرأ، وقد بلغتْ بها الشيخوخة منتهاها؛ فحملَها ذلك على أن تعرّيَ متونها، وتُضربَ عن ركوبها (والكلام كلّه تمثيل، لا حقيقة...)، فقد جُعل، إذن، للوصل هدير يُحْدث صوتاً هائلاً حتى لكأنّ النّاس

---

[259] ينظر سيبويه، الكتاب، 1. 7. (طبعة باريس).

[260] ونصّ البيت كاملاً:

صحا القلبُ عن سلْمَى وأقصر باطلُهْ   وعُرّيَ أفراسُ الصبا ورواحلُهْ

وكان أوّل من استشهد بهذا البيت على أنه مشتمل على استعارة هو عبد اللّه بن المعتزّ في كتابه «البديع»، ص. 82 (تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي). ثمّ وقع التكالب عليه فردّده القدماء والمحدثون دون إشارة إلى أنه ابن المعتزّ كان هو أوّل من نبه إلى ما فيه من استعارة.

جميعاً يسمَعونه ويعرفونه، فليس هذا الوصل سرّيّاً أو خفيّاً، ولكنّه شائع ذائع، ومعروف بين النّاس مشهور.

وأمّا حين نبلغ بقراءة هذه اللّوحة الشعريّة الحداثيّة إلى السطر الرابع، فإنّنا نجد كلّ شيءٍ غيرَ نفسِه:

❖يقتلع انطوائي/ من سراديب الوجوم:

سُحباً من النور الفتيِّ

فعلى الرّغم من أنّ الألفاظ الأربعةَ الواردة في السطر الشعريّ الأوّل لو فُصل بعضُها عن بعضٍ لَما كان في مثولها أيّ غرابة (ولكنّنا نعلم أنّ اللّغة ليست ألفاظاً طائرة، ولكنّها نظام تركيبيّ هو الذي يمنحها الدلالة، كما ذهب إلى ذلك في غير موطن عبد القاهر الجرجاني...) إلاّ أنّه لا لفظَ منها استُعمِلَ في دلالته الحقيقيّة: فالانطواءُ لا يُقتلَعُ، لأنّ الذي يُقتلع هو الشيء المادّيّ المحسوس كالحجر من أصل الأرض مثلاً. كما أنّ الوجوم مستحيلٌ عليه، بحكم تجريديّة معناه، أن يكون له سراديبُ. فالكلامُ كلّه جارٍ مجرى التمثيل والمجاز.

في حين أنّا نجد النور يتّصف بصفة الكائنات الحيّة فيغتدي فتيّاً لا هرِماً. فهو، إذن، نُور جديد. والْجِدّة، أو الفَتاء، دليل القوّة والعنفوان، والشباب والجمال. ولكنْ كيف اغتدى هذا النور الفتيُّ سُحباً؟ وكيف يجوز أن يصير الأبيض المضيء، واللامع المتلألئ، مَأدّةً داكنةً، بل قاتمة السّواد؟

❖تسوقني نحو انكشافِ الواحة الكبرى

وأفياء النّجوم

السُّحُب النورانيّة التي فقدتْ طبيعتَها الدّاكنة، واكتسبت طبيعة أخرى جديدةً هي التّلألُؤُ والضياء: هي التي تزْدَجِي الشخصيّةَ الشعريّة وتَحْمِلها على أن تستكشف الواحة العظيمة التي لا تعني هنا، بالضرورة الواحة المخضَارَّةَ في جانب من الصحراء القاحلة، ولكنّها تعني شيئاً جميلاً بديعاً، وبهيّاً لطيفاً، ظلّت الشخصيّة الشعريّة تَنشُدُه فلا تظفَر به، وتبحث عنه فلا تعثر عليه، إلى أن وقع لها، بالعناية اللّطيفة، الكشفُ السعيد، وتهيّأ لها الفتح المبين... تلك النجوم التي فقدت، هي أيضاً، خاصيتها اللاّمعة فتعطّلتْ منها، وصارتْ ظلاًّ مظلماً، مع أنّ الفيْء الذي من معانيه الظّلّ لا يكون إلاّ للشجرِ الوارفةِ الأوراق... لكن اللّغة الشعريّة استطاعت أن تجاوز دلالتَه المعجميّة الأولى، وأصارتْه إلى دلالة جديدة عجيبة، صاغتْه أدواتٌ بلاغيّة جديدة لم تعوّل على التشبيه التقليديّ بأنواعه، ولا على الاستعارة بأنواعها، ولكنْ تمّ ذلك كلّه بفضل تزييح ألفاظ اللّغة وانتهاك بعض نظامها، وذلك بنقْل دلالاتها المعجميّة اليابسة، إلى دلالات شعريّة بديعة تنضح بالطّلِّ والنّدى، والعطر والشّذى...

ونلاحظ أنّ التّصوير هنا قام على تزييح الدلالة اللّغويّة بنقل معانيها من الدلالة المعجميّة القابعة في تجاعيد الزمن إلى دلالة فنّيّة جديدة هي التي أفضتْ إلى رسْمِ صورٍ حِسَان من الكلام. فكلّ أدوات التصوير الفنّيّ في هذا الكلام هي من المجاز العقليّ قبل كلّ شيء. ويمثّل ذلك خصوصاً في قوله:

مغرب الأيّام؛ هدير الوصل؛ يقتلع انطوائي؛ سراديب الوجوم؛ سحباً من النور الفتيّ؛ انكشاف الواحة الكبرى؛ أفياء النجوم.

وفي هذا التصوير الفنيّ تتوارى المعاني المحسوسة، كما تختفي الدلالات المجرّدة من اللغة، فتتسامى اللغة عن ذلك فتغتدي نشئاً جديداً، لا هو محسوس خالص، ولا هو مجرّد محض؛ ولكنه نسيج لغويّ يستمدّ جماليّته من توظيف اللغة الشعريّة التي يتنازعها الأمران معاً فتكاد تُفلت من قبضتهما وتؤسّس بلاغة للصّورة الشعريّة جديدةً.

ففي قوله: «مغرب الأيام» تمثُلُ حسيّة الزّمان في الذهن فتكاد تتجسّد مادّةً ذهنيّة قائمة في الادراك لولا ما يصيبها من تجريدٍ ذهنيّ يُفقدها ما كانت تريد أن تتجانف إليه: فهي، إذن، صورة بلاغيّة من حيث إنها استعارت لفظ «المغرب» (أي الغروب) لأرذل أيّام العمر، ولكنها وشكان ما تُفلت من القبضة التقليديّة لإجراءات البلاغة فتقوم صورةً بديعةً متفرّدةً بنفسها... في حين أنّ الصّورة الفنّيّة الماثلة في قوله: «يغشاني هدير الوصل» تقوم هي أيضاً في أصلها على تصويرٍ بلاغيّ حين أسندتْ إلى الوصل هديراً فجعلتْ هذا الوصل كأنّه عاقلٌ حين يغشى الشخصيّة الشعريّة فيُصمّ مسمَعها ضجيجاً وعجيجاً. غير أنّ الصورة هي أعمق من أن تكون بلاغيّة تتّخذ لها المجاز المرسل شكْلاً تعبيريّاً، بل هي تنهض هنا على توظيف الصوت (هدير) فألحقتْه بالوصال ليغتديَ هذا الوصال ملحمة من اللّذّات والسّعادات حتّى كأنّه غناء ناطق، وخرير منساب، ونُور مُذاب. فهذا الهدير العجيب يغشَى الشخصيّة الشعريّة فيملأ عليها جميع أقطارها، فإذا هي لا تسمع إلاّ الأصوات المتداخلة، والأناشيد المرتّلة، والأغانيَ السّاحرة. إنه وصْلُ الحبيب بكلّ ما يصاحبه من خفقات القلب، وهَفَاتِ الروح، واضطرام الوجدان، وشطحات الغريزة، وكلّ سائر اللّذّات المصاحبة!...

ثمّ إنّ هذا الهدير العجيب يُفلح، بما هو هدير وصل، في أن يقتلع انطواءَه الذي كان ثابتاً في أواخيّ اليأس، وغارقاً في مستنقعات الشّقاء: فكان وجوماً وحُزْناً، وسُموداً وصمْتاً. لكأنّ هدير الوصل فلتةٌ سحريّة لها من القدرة الخارقة ما يجعلها تُحيل الشقاء إلى سعادة، والوجوم إلى سرور، واليأس إلى أمل. وتنهض الصورة في أصلها، كأخواتها على إجراءات بلاغيّة بإسناد الشيء إلى ما ينبغي له في حقيقته، ولكنّها سرعان ما تتّخذ لها مساراً جديداً في التصوير الفنّيّ الجديد بتكثيف الدلالة اللّغويّة ونقْلها مما هي عليه في أصل المعجم إلى أفضيةٍ سحيقة عميقة معاً: وإلاّ فكيف يمكن اقتلاعُ الانطواء من أعماق النّفس، واجْتِثاثُه من سراديب الوجوم الذي كان مخيّماً على الشخصيّة الشعريّة بهذا اليسر اليسير؟ أم كان مجرّدُ هذا الهديرِ قادراً على أن يأتِيَ ذلك في لحظاتٍ من الزمن قِصارٍ؟ وكيف استطاع الاقتلاع، وهو حركة مادّيّة حتماً، أن يتمكّن من الانطواء، وهو معنىً مجرّد ذهنيّ حقّاً، أن يُفلح في سَلّهِ كما تُسلّ شعرة معاوية، فيختفيَ الوجومُ فيصيرَ ابتهاجاً وسروراً، وينجليَ الانطواءُ فيُمسيَ أريحيّة وحبوراً؟

وإنّ الصور الباقية، وقد كنّا عرضنا لها بإيجاز، ترتكض فيما ارتكضت فيه أخواتها اللّواتي عرضنا لهنّ في بعض هذا الحديث فحلّلناها لكي نُظهرَ أنّ الأصل في كلّ الكلام هو بلاغي؛ فكأنّ البلاغة بالقياس إلى الكتابة، هي كالنحو؛ فكما أنّه لا أحدَ يستطيع أن يتكلّم خارج قواعد النحو إلاّ إذا كان جاهلاً بها، وحتّى لو كان جاهلاً إيّاها، فإنّه لا شاعرَ أيضاً يستطيع أن يصوّر شيئاً خارج الأطُر البلاغيّة. وإنّما براعة الشاعر في التصوير تكمن في القدرة على تفرّده

وتمايُزه عن سَوائه في شحْن اللّغة بدلالات جديدة تنوء بها فيوظّفها لما يريد تصويره فيبهر ويأسر.

وإذا كنّا ربما أتينا قراءةً، أحياناً، على قصيدة طويلة بحذافيرها من الشعر العربيّ القديم من أجل أن نظفر بصورة أدبيّة واحدة مقبولة، فإنّا في الشعر العربيّ الجديد، الذي يكتبه الفحول المُعاصرون، نكاد نصادف في كلّ سطر منه صورةً كما رأينا في بعض هذه اللّوحة الشعريّة التي استشهدنا بها للشاعر الكبير ياسين الأيوبي...

رابعا. الصورة البلاغيّة العقيمة

ذلك، وإنّ الأحكام التي قضَينا بها في نهاية الفقرة السابقة، هي التي أفضتْ بنا إلى تمثّل الحديث، هنا، عن هذه المسألة التي نعقد لها هذه الفقرة، والتي يمكن أن نطلق عليها «الصورة البلاغيّة العقيمة». فقد حنّط البلاغيّون طائفةً من التشبيهات والاستعارات فاختصّوا بها أشياءَ وقِيماً لا يكادون يجاوزونها إلى سَوائها، فاغتدت كالقواعد المتَّبَعة، ممّا حدّ من حرّيّة التشبيه، وضيَّقَ من رحابة الخيال؛ فإذا المرأةُ الحسناءُ كالقمر، أو كالشمس، ولا تكون غيرَ ذلك شأناً؛ وإذا الرجلُ الشجاع كالأسد والهزبر، ولا يكون غير ذلك وصْفاً؛ وإذا الرجل السخيّ كالبحر؛ وإذا المَهِيبُ الماضي في الأمور كالسيف؛ وإذا العالي الهمّة كالنجم؛ وإذا الحليم الرّكين كالجبل؛ وإذا الحييُّ كالبكْر؛[261] وإذا الأسنان البيضاءُ النّاصعةُ البياضِ كالبرَد: وإذا الثُّديُّ النّواهدُ

[261] ينظر أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي المتوفّى سنة 322 للهجرة ، عيار الشعر، ص 17 وما بعدها. تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع، نشر الخانجي. القاهرة، (دون تاريخ، كتبت مقدّمة المحقق بالرياض سنة 1405- 1985.

كالرُّمّان: وإذا القدّ النحيل كغصن البان: وإذا أظافرُ المرأة وقد خضبتهما باللّون الأحمر كثمر العُنّاب... مع أنّ الله جعل الأرض رحيبةً، والفضاء واسعاً، والقيمَ متعدّدة، والأخيلة خصيبة.

«وتقوم الصورة في الأدب العربيّ على شيء من التجميد والتضييق بحيث إنّ النقّاد العرب القدماء وضعوا معايير لذلك. فمن خرج عنها، خرج عن عيار الشعر، [262] ومن تنكّب عنها تنكّب عن عمود الشعر. [263] وببعض ذلك احتُكِرت أشكال البلاغة، وقُنِّنتْ أساليب الكتابة: فلا إبداعَ ولا اجتهاد». [264]

وكأنّ الأمر مختلف في الآداب الأخرى عمّا هو عليه في الأدب العربيّ: ذلك بأنّي سمعت يوماً عبارةً وأنا أشاهد شريطاً مصوّراً أجنبيّاً يحكي قصّةً تجري في بعض بلدان أفريقيا السوداء. فما استرعاني فيها إلاّ شخصيّة - رجل- تتحدّث في الشريط المعروض عن شخصيّةِ - امرأةٍ جميلة- فتشبّهها باللّيل! في حين أنّا لا نكاد نجد شاعراً عربيّاً استطاع أن يتمرّد على التشبيهات والاستعارات المسكوكة المعيّنة التي وُضعتْ لقيم معيّنة، من امرئ القيس إلى أحمد شوقي، فيفلت من قبضتها، ويخرج من دائرتها. وأمّا من حاول أن يخرج منهم عن ذلك السَّنن الموروث فإنّه ربما عُدّ جاهلاً بالتقاليد العربيّة مارقاً منها. [265] فلو شبّه شاعر عربيّ المرأة الجميلة باللّيل، مثلاً، لكانوا نَعَوْا عليه سلوكه، ولقَضَوْا بأنّه سيّئ الذوق، بل ربما عَدُّوه محروماً، أو مريض الإدراك! وما

---

[262] ينظر أبو علي المرزوقيّ. شرح ديوان حماسة أبي تمام. مقدّمة عبد السلام محمد هارون، ص. 16. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. 1371- 1951

[263] ينظر أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي. م. س

[264] عبد الملك مرتاض. علامات. جدة. ع. ديسمبر 1996. ص 193- 194

[265] يراجع أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي. م. س

العلاقة بين امرأة جميلة طافحة الجمال، والليل المظلم؟ ومتى كان الظلام الدامس، يوماً، معدوداً في مظاهر الجمال العظيم؟ وهل المرأة الحسناء، إذن، إلاّ شمسٌ تضيء، أو قمر ينير؟

ومع ذلك، فإنّ المرأة، في تمثّل كاتب القصّة الأجنبيّة التي حُوّلت إلى شريط مصوّر، هي تشبه الليل. فعلاً: وذلك حين نتمثّل جمال ظلامه، وحين نتأمّل جلال أسراره، وأنّه جُعِل لتواصُل العشّاق إذا عشِقوا، وأنّ سَواد ظلامه هو لابتهال الزهّاد إذا ابتهلُوا، وبالدعاء وجأروا، وهو للعُبّاد إذا قاموا الليل فعبَدوا، وأنّ سكونه هو ممّا يظاهر على التأمّل لدى المفكّرين إذا فكّروا، ولدى الأدباء إذا انقطعوا فكتبوا، وأنّه، في عُمقه وإظلامه يحتوي الأشياء فيطويها في ضميره فلا يُرَى منها شيء... أفلا يكون الليل، إذن، مع كلّ ذلك، أهلاً لأن تشبَّه به المرأةُ في غموض وجدانها، وفيْضِ عواطفها؟

إنّ الاقتصار على تشبيهات معيّنة يَرِثُها الأواخِر عن الأوائل لَهُوَ ممّا أفسد الأخيلة، وحدّ من رحابة الإبداع، وأفضى إلى ما كان القدماء يطلقون عليه «السرقات الشعريّة»، [266] فأضاعوا كثيراً من الجهد في «التجسّس» على أكابر الشعراء كأبي تمّام، وأبي نواس، وأبي الطيب المتنبّي، وأنّى لهم ذلك كلُّ ذلك الشعر الذي كان يفيض عليهم كالغَرْب، فراحوا يتكلّفون الْتِماسَ مصادرِ أشعارِهم فتمحّلوا حتّى غالَوْا، ثم لم ينتهُوا من وراء ذلك إلى شيء ممّا يُجْدي النّاس! فلقد جيءَ بنظريّة التناصّ، في النصف الثاني من القرن العشرين، فأبطلتْ كلّ ما كانوا فيه يخوضون، واستراح النقد من كلّ ذلك البلاء المبين! في حين

---

[266] ينظر عبد الملك مرتاض، في مجلّة علامات، جدّة، فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص، ع 1، 1991.

أنّ النقّاد العرب الأقدمين لو صَرفوا إلى توجيه الشعراء إلى نبْذ التقليد، وإلى العدول عن تالك التشبيهات المسكوكة، وإغرائهم بالزُّهد في الاستعارات العقيمة، لكان، ربما، للشعر العربيّ شأنٌ آخرُ غير هذا الذي هو عليه اليوم، وخصوصاً الشأن الذي كان عليه في عهد الانحطاط.

وقد يكون أوّلُ المسؤولين عن فساد الخيال العربيّ وجنوحه للعُقم، ومَيلِه إلى التقليد، ومُجانفتِه عن التجديد، هم علماءَ البلاغةِ الذين حنّطوا هذا الفنّ بمحاولة تَصْيِيرِهِ عِلْماً كالنحو: مع أنّ وظيفة النحو هي حفْظ اللّسان من اللّحنِ: في حين أنّ البلاغة ليستْ غايتُها حفْظَ اللّسان من العُجْمة، ولكنّها تربيةٌ للذوق، وكشْفٌ لجماليّة الخطاب الأدبيّ ابتغاءَ معرفة «أدبيّة الأدب» (La littérarité de la littérature) التي ظلّ رومان ياكبسون (Roman Jakobson) يبحث عنها فلم يهتدِ إليها سبيلاً، ولا رأى الوجه فيها فتيلاً، فمات وفي نفسه حسرةٌ منها، كما مات سيبويه وفي نفسه شيء من «حتّى»!...

ويمثّل عُقمُ الصورة البلاغيّة العربيّة في طائفة من المظاهر، في رأينا، نحن على الأقلّ، لعلّ من أولاها بالذكْر هنا:

1. الكَلَفُ بتَرْداد النماذج الشعريّة، والنثريّة الرفيعة، التي كان استشهَد بها، أوّلَ مرّة، عبد الله بن المعتز. كما وقع استنساخ الشواهد التي جاء بها الرمّاني والخطابي، من بعد ابن المعتزّ، عبر العصور السحيقة، فعزفت الأذهان عن قراءة النّصوص الأدبيّة الرّفيعة، واجتزأتْ بتكرار تلك الأمثلة التي كان الأوائل اهتدَوْا إليها، ليس إلاّ؛

2. الحرْص على تقعيد التقاليد التعبيريّة التي وُصِفتْ بالبلاغيّة وتحنيطها بحيث لا ينبغي لأحد أن يفكّر في مُجاوزتِها، أو الخروج عن معالمها، فعزف المتعلّمون عن حفْظ أجمل الآثار الأدبيّة من أجل اكتساب الفصاحة، وامتلاك البلاغة، إلى حفْظ تلك القواعد، والاجتزاء بها في حياتهم التّعليميّة، وكأنّهم بحفظ مصطلحاتها، واستيعاب ضوابطها المدرسيّة كانوا يستطيعون أن يكونوا من أكابر البلغاء، وفطاحل الفصحاء الأَبْيناء!

3. لقد أفضتْ هذه السيرةُ إلى ما أفضتْ إليه سيرة مدرّسِي النحوِ في الجامعات التقليديّة؛ فقد كانوا يستوعبون قواعد النحو استيعاباً دقيقاً، من الوجهة النظريّة، فكانوا يتكلّفون حفْظَ ما ورد في كتاب سيبويه، ومُغْني ابن هشام، ثم ما جاء في ألفيّة ابن مالك خصوصاً؛ لكنّهم حتّى إذا جاءوا يتحدّثون حديثاً، أو يكتبون طوماراً، توقّف بهم الحمار في العقَبة فكان بتكأّدهم، كما بعبّر عمر رضي اللّه عنه، ما يتكأدهم من معالجة الكلام: فإمّا أنهم كانوا يقَعون في بعض اللّحن لدى التّطبيق، وإمّا أنّهم كانوا لا يستطيعون كتابة رسالة جميلة أصلاً! ولقد يعني ذلك كلّه أنّ الذين كانوا يدرّسون علوم البلاغة في بعض معاهد التعليم التقليديّ لم يكن أحدٌ من الناس على الأرض أبعدَ منهم عن هذه البلاغة! ذلك بأنّ تلك البلاغة، بلاغتَهم، آمستْ مجالاً بعيداً كلّ البعد عمّا أريد من هذا الفنّ لدى نشأته أوّل الأمر. في حين أنّ الأوائل حين تناولوا البديع وما أضيف إليه، وما عُمِّق به، وما وُسِّع فيه، لم يكونوا يتقصّدون إلى تلك المبالغة في لَوْكِ تلك الشواهد الشعريّة، الجميلة

أصلاً، عبر القرون، لكي تغتديَ مجرّدَ نماذجَ محنّطةٍ فقدتْ كثيراً من بهائها البلاغيّ، ورُوائها البيانيّ.

4. كنّا نودّ لو أنّ الأجداد، أحسن الله إليهم، عُنُوا بتقديم النماذج الرفيعة من الشعر العربيّ إلى الناشئة ليحفظوها ويستوعبوها فتعيَها قلوبُهم، وتتمثّلَ بجماليّة نصوصها أذواقُهم، فتفحُل لغتُهم إذا تحدّثوا، وتأتنق أساليبُهم إذا كتبوا... أمّا أن تستحيل البلاغة إلى مجرّدِ قواعدَ عقيمةٍ، تُدرس خارج النصوص الأدبيّة الكلّيّة، لا النصوص المجزّأة (معظم الشواهد البلاغيّة تقوم على أبياتٍ منعزلة عن أصولها، منفصلة عن أسيِقَتها)، فذلك مما أفسد الأذواق، وأفضى إلى عجمة الألسنة في المشرق والمغرب، إلاّ من لحِنَ من النّاس فجهد جهده، وأقبل على النصوص الأدبيّة العربيّة يغترف منها، وينهل من منابعها الثّرّة... ولكنْ ما أقلَّ أولئك حين تَعُدُّهم!

خامسا. الصورة: في اللاّصورة... والبلاغة: في اللاّبلاغة!

الأدب هو التصوير. يكتب كاتب، أو يشعر شاعر، أو يخطب خطيب، فيتناول أفكاراً تنتظمها ألفاظ تحاكي الألوان بالقياس إلى الرّسّام، وتحاكي الأنغام بالقياس إلى الموسيقار، كما تحاكي الإزميل بالقياس إلى النّقّاش. وإذا تأدّب أديب فكتب أو قال شيئاً من الكلام فأخرجه عارياً من كلّ صورة، خالياً من كلّ تنميق، فهو ليس أدباً وما كان ينبغي له! ولكنّه مجرّد كلام! وما يجوز لأيّ كلام أن يرقى حتّى يكون أدباً. كما أنْ ليس أنّ كلَّ كلامٍ هو سيّئٌ في نفسه، ولكنّه فقط لا يستطيع أن يصنّف في جنس الأدب الذي هو أعلى من ذلك مكانةً، وأرفع منزلة، وأنضر رُواءً.

إنّه لا بدّ من أن نميّز بين مجرّد الكتابة، والكتابة الأدبيّة الرّفيعة. وإذا لم نميّز بين ذلك فإمّا نحن مرْضَى الأذواق، وإمّا أنّا لا نستطيع التمييزَ لقصور في الإدراك، وكلتا الحالين تحتاج إلى علاج!

ولذلك كان زعم رولان بارط أنّ هناك كاتباً (Ecrivain)، وكُتُبُوباً (Ecrivant).[267] ذلك بأنّ كثيراً من أهل هذا الزمان يكتبون أيّ شيء، ثمّ يزعمون لأنفسهم أنّهم من الأدباء الكبار، وهم لا يحفظون خمسين بيتاً من الشعر! وهم يكتبون كتابة عارية، وينسجون من الألفاظ نسوجاً خاوية، فلا تكاد تجد في كتابتهم صورة أدبيّة واحدة، ولوحة فنّيّة آسرة.

وقد كنّا توقّفنا لدى نصّ قصير للحجّاج بن يوسف على أنّه من النّثر، وهو في الحقيقة طافح بالشعريّة الرفيعة. ولا نريد بعُرْي الكتابة إلى عُريها من الاستعارات والتشبيهات، فلْتَعْرَ من ذلك ما شاء اللّه لها أن تَعْرَى: وإنّما نريد إلى أنّ على الكاتب أن يلزم قريحته بتصوير أفكاره تصويراً بديعاً، دون أن يكون مجبَراً على الالتحاد إلى تكلّف الْتماس المجازات والاستعارات، فالتصوير الفنّيّ الرفيع لا يكون بذلك في كلّ الأحوال، بل قد يكون خارجه أرفع وأروع.

ونودّ أن نسوق نصّاً قصيراً من الكتابات الحديثة الكبيرة كان دبّجه الأديب طه حسين؛ فقد لاحظنا فيه تصويراً حرَكيّاً عجيباً، وذلك

---

[267] Cf. Roland Barthes, Essais critiques, p. 147-154.

ذلك، وإنّا قسنا في ترجمتنا مفهوم بارط على صيغة عربيّة في النقد العربيّ القديم وردت في بيان الجاحظ وغيره، وهي «شُعْرور». فكما أنّه يوجد شاعر، وشُعرور، فكذلك يوجد كاتب وكُتبوب. وانطلاقاً من هذا الاستنباط يكون العرب سبقوا بارط إلى مصطلحه، وكلّ ما في الأمر أنّه هو أطلقه على طبقتين اثنتين من الكتّاب، في حين أنّ العرب كانوا أطلقوه على أربع طبقاتٍ من الشعراء منهم شاعر، وشُويعر، وشُعرور.

على الرغم من أنّه لم يشتمل على استعارة واحدة ولا على تشبيه واحد أيضاً. والنّصّ القصير هو:

«وانتهز عمْرو بن هشام اشتغالَ عمّه بمن كان يُقبل عليه، وينصرف عنه؛ فلَهَا بمُداعبة من كان يقوم على خدمته، وخدمة غيره من غلمان الدّار: يعبث بهذا، ويمازح ذاك: ويسأل هذا، ويردّ على ذاك. يقلّدهم في لهجاتهم الغريبةِ المحطّمة؛ يتحدّث إلى هذا بلهجة الحبَشيّ المستعرِب، وإلى ذاك بلهجة الروميّ. ويسأل هذا أو ذاك عن شؤونه الخاصّة. وربما سأل هذا أو ذاك عن بعض شؤون عمّه، ولكنّه كان يهمس بمثل هذا السؤال، وربما أومأ به. وكان الغلمان يجيبونه كما كان يتحدّث إليهم مصرّحين مرّة، وملمّحين[268] مرّةً، ومشيرين بالطّرْفِ واليد مرّة أخرى، ومبتسمين له دائماً».[269]

فالتصوير الأدبيّ هنا لا يقوم، كما رأينا، على استعارة أو تشبيه، أو على كناية أو مجاز؛ فكلّ الألفاظِ استُعمِلَ في معناه الحقيقيّ، فلا مجاز. غير أنّ هذا التصوير قد يكون أجمل من التصوير الذي ينهض على الأدوات البلاغيّة التقليديّة، فهو يقوم هنا على براعة السّرد، وتَعداد الأحداث، وتنشيط الحركة، بحيث نجد كلّ جملة تحمل صورة تختلف عن أختها، على الرغم من أنّها تركض في مُرْتَكَضِها، وأنّ الواحدة منها تنهض بوظيفة التبيين والتصوير الواردةِ في صِنْوتها:

1. اشتغال عمّه بمَن يُقْبل عليه؛
2. وينصرف عنه؛
3. فلَهَا بمداعبة مَن كان يقوم على خدمته، وخدمة غيره من غلمان الدّار؛

---

[268] ورد هذا اللّفظ في الأصل: «ملحمين»، وهو سهو مطبعيّ بادٍ.

[269] طه حسين، على هامش السيرة، 3. 11- 12.

4. يعبث بهذا، ويمازح ذاك؛

5. ويسأل هذا؛

6. ويردّ على ذاك؛

7. يقلّدهم في لهجاتهم الغريبة المحطّمة: يتحدّث إلى هذا بلهجة الحبشيّ المستعرب، وإلى ذاك بلهجة الروميّ؛

8. ويسأل هذا أو ذاك عن شؤونه الخاصّة؛ وربما سأل هذا أو ذاك عن بعض شؤون عمّه، ولكنّه كان يهمس بمثل هذا السؤال؛

9. وربما أومأ به؛ وكان الغلمان يجيبونه؛ كما كان يتحدّث إليهم؛ مصرّحين مرّة؛ وملمّحين[270] مرّة؛ ومشيرين بالطَّرْفِ واليد مرّة أخرى؛ ومبتسمين له دائما.

1. إنّ عمّ عَمْرِو بنِ هشام يشتغل، في هذه الصورة الفنّيّة، بمن كان يُقْبل عليه بالتّرحاب والسّؤال. والمسكوت عنه هو أنّ الذين كانوا يُقْبلون عليه كانوا يحيّونه، وكان هو يأذن لهم في القعود قريباً منه، قبل أن يسألهم عن أحوالهم، ويقضيَ حاجاتِهم إن كانت لهم عنده. والصورة هنا تنهض على الحركة والصوت والحيويّة. وهي محسوسة لأنّها تمثّل مجلساً يقعد فيه أناس مختلفون أمام رَجل من السَّراة فيسألونه أن يقضيَ لُباناتِهم.

2. كان المجلس حافلاً بالحركة، كثير الاكتظاظ بالنّاس، فكان عمّ عمرو ابن هشام لا يكاد يستقبل طائفةً منهم حتّى يودّع آخرين؛ فكان المنصرفون من مجلسه ينصرفون أفواجاً أفواجاً، كما كان الذين يتقصّدونه يَهْوُون عليه أرسالاً أرسالاً. فهذه الصورة لا تختلف

---

[270] ورد هذا اللفظ في الأصل: «ملحمين»، وهو سهو مطبعيّ بادٍ.

عن صنوتها الأولى إلاّ من حيث انعكاس حركتها، فالأولى تمثّل المُقبلين، والقاعدين؛ والأخرى تمثّل المنصرفين، والقائمين الماشين.

3. تمثّل هذه الصورةُ فتىً موسِراً من فتيان قريشٍ وهو يداعب طائفة من الخدَم والغلمان، فكان لا يبرح يصطنع في ذلك الحركة والصوت والإشارة جميعاً. والصورة تمثّلُ في مجموعة من النّاس يَحْدُوْدِقون بفتىً أقربَ إلى الاستهتار منه إلى الوقار، فهو يداعب الخدَم. وتعني المداعبة الضحِك والابتسام، كما تعني الذّوبان في طبقة من يداعبهم فيكون واحداً منهم، فلا طبقيّة في هذه الصورة التي تنهض في ظاهرها على فريقين من النّاس فريق ينتمي إلى السادة والسَّراة، وهو عمرو بن هشام وحده، ولكنّه نزل مختاراً عن طبقة انتمائه، وفريق ينتمي إلى طبقة الخدم والعبيد. لكنّ مداعبة السيّد مع العبيد ألغت الفوارق الطّبقيّة فأمسى كلّ من يتحرّك في هذه الصورة مستوياً مع سَوائه، فلا سيّد ولا مَسود.

4. وتتكفّل الصورة الرابعة بتفصيل صورة المداعبة التي تنتهي إلى عبَث الشخصيّة المركزيّة في هذا النّصّ بهؤلاء الغلمان الذين كانوا يحيطون بها، دون الإساءة، أثناء ذلك، إليهم، فهو عبث رفيق مهذّب؛ لأنّه كان مجرّد مُزاح.

5. ويفصّل الأديب طه حسين بعض الملامح السابقة من هذه الصور المتلاحقة المتعاقبة فيقدّم الفتى السّريّ وهو يسأل هؤلاء الغلمان، وتطفر هنا في الصورة أصواتٌ وحركة وإشارات.

6. وكما كانت الصورة تقوم في الحال السابقة على المساءلة، فهي هنا تمثّلُ في الإجابة عن أسئلة الغلمان والعبيد. فالشخصيّة المركزيّة

كما تُبدي قلقَها، أو فُضولها على الأقلّ، فتبادر إلى سؤال الآخرين عن بعض شؤونهم وأحوالهم، فإنّها لا تتردّد في الإجابة عن أسئلة أولئك الغلمان من الطّبقة الدّنيا ممن كانوا يحيطون بالشخصيّة. فالصورة الفنّيّة، هنا، حيّة ماديّة، ومتحركة ناطقة.

7. وتستحيل الشخصيّة المركزيّة إلى شخصيّة تهوَى التمثيل، فتحاول التّرطين بلهجات أولئك العبيد فتخاطبهم بها على سبيل المداعبة والملاطفة، أو على سبيل السخريّة والاستهزاء؛ فكُلٌّ واردٌ. غير أنّ الثابت هو أنّ الصوت يستحيل من عربيّ فصيح، إلى عجميّ ركيك. وكأنّ عمرو بن هشام كان تعلّم شيئاً من اللّغات الأصليّة لأولئك العبيد الأشقياء فكان يتكلّم شيئاً من الحبشيّة، وشيئاً من الروميّة، فكان لا يزال يحدّث كُلاًّ بلغته ولا حرجَ! وكأنّه إنّما تعلّم تلك اللّهجات من أصحاب تلك اللّهجات أنفسِهم.

8. وتمثّل الصورة الثامنة، في هذا النص القصير، فتىً وهو يلقي أسئلة خاصة على هؤلاء الغلمان: عن شؤونهم الشخصيّة، وخصوصاً عن شؤون عمّه حين يخلُون إليه، وينفردون به، ويبدو مجرّداً من كلّ تكلّف: كيف كان يعاملهم؟ وما ذا يأتي من الأمر لنفسه، أو معهم وهم يشهدون؟ ثمّ ما ذا كان يأكل؟ وما ذا كان يشرب؟ وهل كان كريماً معهم رءوفاً بهم، أو كان فَظّاً معهم قاسياً عليهم؟ والصوتُ في هذه الصورة لا ينهض بوظيفته التي كان ينهض بها في الصور السابقة، بل الهمْسُ هو الذي يحلّ محلّه. بل ربما كانت الإيماءةُ هي التي تنوب عن الصوتِ نفسِه بضرْبَيْهِ المرتفع والهامس جميعاً. وتمثّل الصورة، كما هو بادٍ، في وجود فتىً وأشخاص يقومون من حوله وهو يهامسهم ويصطنع

الإيماءة معهم مخافة أن يرتفع صوته فيلحن عمّه لمَا يأتيه مع هؤلاء الغلمان الذين كانوا يقتربون من سنّه، فكأنه كانوا لداته، فكان يشعر بأنّهم أقربُ إلى نفسه من عمّه!

9. ويمثّل هؤلاء الغلمانُ في الصورة التاسعة والأخيرة، التي تقومُ مركّبة متعدّدة الأطراف، وهم يتنافسون في إجابة سيّدهم الفتى، مُتخذين لذلك الوسائلَ نفسَها التي كان اتّخذها هو معهم حين كان يسألهم: فمنهم من كان يجيبه همْساً، ومنهم من كان يجيبه خَلْساً، تخوُّفاً من الشيخ أن يَنْبَهَ لِما كان يجري من حوله فيوشك أن يسخط عليهم سخطاً، ويؤنّبهم على سلوكهم تأنيباً، وذلك بعد أن ينصرف مَن كان معه من النّاس. وكان الغلمانُ لا يزالون، وهم يهمسون بأصواتهم همساً، يصرّحون ببعض ما كان هذا الفتى يلتمسه منهم، طوراً، ويلمّحون به طوراً، ويجتزئون بالإشارة بالطّرْف تارةً، وباليد تارة، طوراً آخر. ولكنّهم كانوا مبتسمين في وجه الفتى، سعداءَ بما كان يعاملهم به من حسن المعاملة وإلقاء الكُلْفة، في كلّ الأطوار.

فهذه، إذن، تسعُ صُوَرٍ أدبيّةٍ استنبطناها من هذا النّصّ الطّهَسينيّ القصير، لنثبت أنّ الصور لا تكون بالتشبيه والاستعارة وحدَهما، بل ربما تكون أبرد ما تكون شأناً فيهما إذا كان الأديب محروماً.

الفصل الخامس

الوظيفة البلاغيّة بين الإرسال والتلقّي



وإذا كانت بلاغة الإرسال في الخطاب مما كثر فيه البحث إلى حدّ الإشباع، فإنّ بلاغة التّلقّي مما يقلّ فيه البحثُ. ولذلك نحاول التركيز، ولو قليلاً، في هذا البحث على بلاغة التّلقّي أكثر من تركيزنا على بلاغة الإرسال، وهي الفكرة الواردة، ضمناً، في سائر الكتابات البلاغيّة.

ذلك، وإنّ القارئ سيلاحظ أنّنا ربما لا نتناءى كثيراً باصطناعنا مصطلحَ «بلاغة التلقّي»، الوارد ضمناً في عنوان البحث، عن مفهوم «القراءة» الشائع في اللّغة النقديّة الجديدة. ولكنْ ليس الأمرُ كَذاك؛ إذْ ما أبعدَ القراءةَ العامّةَ الدّلالةِ عن المفهوم الذي نودّ تضمينَه تحت مصطلح «بلاغة التلقّي». فنحن، إذن، لا نريد إلى مجرّد مفهوم التّلقّي، عارياً عمّا يميّزه ليتمحّضَ للتّلقّي الرّفيع في الرسالة الأدبيّة. كما أنّا لا نريد إلى مجرّد القراءة التي لم تزل تتوسّع دلالتُها، ويُفَضْفِضُ مفهومُها، حتّى لكأنّها أصبحتْ تُطلَق على قراءة كلّ النّصوص عبر كلّ الثقافات، مما جعلها تفقد شيئاً قليلاً أو كثيراً من الخصوصيّة التي كانت تستميز بها لدى استعمالها أوّلَ مرّةٍ في لغة النقد الجديد. أمْ، ألم يفتدِ مفهومُ «القراءة» عامُّ الدلالةِ، عريضَ المعنى، بحيث لا يمتنع من أن ينصرف إلى كلّ أنواع القراءة: الصّحَفيّة، والقانونيّة، والعلميّة، والتّاريخيّة، والدّينيّة، وسَوائِها؟... في حينَ أنّ مصطلح «بلاغة التلقّي» يقتضي، بحكم دلالة وضْعه، وجِدّة مفهومه، في تمثّلنا نحن على الأقلّ، الإحالةَ على شبكةٍ من الإجراءاتِ تسعى إلى تأسيس حقْلٍ لجماليّة التلقّي المحترِف يُحايث

المستوى الفنيّ الذي يستوي فيه النّصّ الأدبيّ بكلّ الثّقل الدلاليّ والجماليّ الذي يمثُلُ عليه.

وعلى أنّ الوهْم كثيراً ما ينصرف من الحديث عن بلاغة التّلقّي في عمليّة الكتابة الأدبيّة إلى الاشتغال بالحديث عن بلاغة البثّ الأدبيّ وحده الذي يقع البحثُ في كلّ مراحله (من مرحلة السَّديم إلى مرحلة الاكتمال التي يظهر فيها النّصّ للمتلقّي) التي يمرّ بها في تكوّنه؛ فوقع البحث في كلّ ذلك: من مرحلة النّصّ الخادج، إلى مرحلة النّصّ التّامّ، وقبل ذلك كان الأقدمون يبحثون في النّصّ البليغ والنّصّ الرّكيك، وفي النّصّ الذي يُؤْثِر المعنى على النسْج اللّفظيّ، وفي النّصّ الذي يجنح لإيثار النسج اللَفظيّ على المعنى، والنّص الذي يسعى إلى المُلاءمة بمقدارٍ بين النسج اللفظيّ والمعنى، أي بين لغة التعبير من وجهة، ومحمول المضمون من وجهة أخرى.

على حينَ أنّ المتلقّي الذي يتلقّى النّصَّ المكتوبَ، أو حتّى ذلك المُلْقَى عليه شَفَوِيّاً أو ارتجالاً، كأنّه مجرّدُ طرَفٍ خاضعٍ لإرادة الباثّ يقدّم إليه ما يشاء، وكيف يشاء؟ وأين، وأيّان يشاء؟

ذلك، وإنّ النقد الأدبيّ نهض في كلّ الآداب الإنسانيّة، منذ خمسةٍ وعشرين قرناً، على بلاغة التّلقّي أساساً، فالإعجاب بقصيدة من الشِّعر، أو برسالة من الرسائل الفنّيّة، أو بخُطبة بليغة (في عهد ازدهار الخطابة الأدبيّة الرّفيعة في تاريخ الثقافة العربيّة، وخصوصاً أثناء القرن الأوّل للهجرة) ينطلق من مبدإٍ أساسُهُ تلقٍّ سابقٌ لنصوصٍ أدبيّة رفيعة تغتدي مِثالاً يُحتذَى عليه في الذهن والذوق والحُكم جميعاً. كما تغتدي تلك النصوص الأدبيّةُ مرجعيّةً جماليّة تقبَع في ذوق الناقد الأدبيّ، أو المتلقّي

المستنير من حيث هو، ينطلق منها في أحكامه وتحليلاته التي ينهض بها، قبل أن يتزوّد من المعرفة النظريّة، ويتضلّع في الخلفيّات الفلسفيّة والمذهبيّة، وهو يقارب نصّاً أدبيّاً ما؛ فالانطلاق إلى نقد الظاهرة الأدبيّة، أو تحليل عناصرها، أو رصْد مكوّناتها، لا ينبغي له أن يتأسّس على عدم، ولا أن يتكوّن من هباءٍ، بل لعلّه أن يمرَّ ببعض ما ذكرْنا لتنبنيَ عليه الأحكام، ولِتنطلقَ مِن على مِنواله الإجراءات.

وإذن، فليس ينبغي أن نتصوّر أنّ ناقداً ما، على الأرض، يتصدّى لممارسة النّقد، وهو غيرُ مزوَّدٍ بحفْظ نصوص أدبيّة رفيعة، بالإضافة إلى الإلمام بالنظريّات المتمحّضة لحقل التّخصّص، والمعرفيّات العليا التي يستند إليها في أحكامه، ويستعين بها في تحليلاته، لِمَا يعرض له، في عمله، من نصوصٍ. ذلك بأنّا نجد لكلّ أدبٍ كبير نصوصَه الكبيرةَ الرفيعة التي استطاعت أن تتّخذَ لها مكانةَ المرجعيّة الجماليّة التي يقوم عليها تأسيسُ الأحكام النقديّة، وتصنيفُ القيم الفنّيّة، بين أولئك الذين يصطنعون لغة ذلك الأدب: شعرِهِ ونثرِه.

ثانيا. وجوب تكافُئِ المستوى في الإرسال والتّلقّي

إنّ أفصحَ الكلام وأبلغَه لو يُلقَى في متلقّين لا يفهمون لغة ذلك الكلام لَما كان له أيُّ تأثير؛ وإذن، فلا بدّ من تضافُر متلقّين بُلغاء، بالمقدار الذي يُشترط فيه وجودُ باثّين، أيضاً، بلغاء: يتذوّقون الرسالة الأدبيّة المتلقّاةَ، ويتحسّسون جمالَها، وإلاّ فإنّ جماليّة الأدب تفقد كلّ معنىً لها إذا ظلّتْ أحاديّة الجانب. من أجل ذلك قامت كلُّ البَلاغاتِ، عبر تاريخ الآداب الإنسانيّة الطويل، على تكافُئِ الإرسال والتلقّي.

ونودّ أن نعرض، في هذه الفقرة، لمكانة البلاغة والفصاحة والبيان جميعاً - وهي معانٍ متقاربةٌ- في المجتمع العربيّ قبل ظهور الإسلام؛ ذلك بأنّ زُخْرُفَ القولِ كان قد بلغ أوْجَهُ، وهو ما لم يبلغه قبل ذلك قطّ، ولا بلغَه بعد ذلك أيضاً، أبداً؛ فقد كان العرب يُشَقْشِقون بألسنتهم فيأتون بالعجَب العُجاب من فصيح الكلام، وعبقريّ البيان، وبليغ الأقوال؛ فكان عامّة الفصحاء والْخُطباء والشعراء الأبْيناء من العرب في الحواضر القديمة مثل مكّة ويثرب، كما في البوادي النائية أيضاً، أقدرَ النّاسِ على ارتجال القول، وابْتِداءِ الشّعر، وابتكار الْخُطَب، وتسيير الأمثال، وإلْقاء الحِكَم؛ فكان القولُ الجميل البليغُ هو غايتَهم، ربما حتّى قبل القيام بالمقامات في الأيّام المشهودة، وقبل اقْتِراءِ الضيفِ المتأوِّب، وإغاثة الملهوف المستغيث، وإِصْراخِ الصّريخ المستجير.

ولذلك كان العرب يحتفلون بنبوغ الشاعر إذا ظهر في قبيلتهم[271] فتُذبح، من أجل ذلك، الذبائح، ويلعب الوِلدان، ويغنّي النساء، ويرقص الْجوَارِ، فيَضرِبْن بالدفوف، ويَرْتَدِين في أبهى الْحُلل، ويترَهْيَأْنَ في أفخر الْمُلاَءِ المذيَّل. كما كان سادةُ القبيلةِ وسَرَاتُها، وأشرافُها وكُبراؤها، يتسابقون على الخيل احتفاءً بذلك في احتفالات لهم مشهودة. بل كانوا يتلقّوْن التّهانِيَ التي تقدّمها إليهم القبائلُ الأخرى، ذلك بأنّ نبوغ الشاعر البليغ في القبيلة ربّتَما كان بمثابة امتلاك جيشٍ من المقاتلين، بل قد يكون أشدّ من ذلك كثيراً؛ لأنّ العرب كانتْ تسلّم بعبقريّة الفصاحة،

---

[271] ينظر ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، 1. 65 حيث يقول عن هذه المسألة: «كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر اتت القبائل فهنّأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمَزاهر، كما يصنعون في الأعراس. ويتباشر الرجال والولدان، لأنه حماية لأعراضهم، وذبّ عن احسابهم، وتخليدٌ لمآثرهم، وإشادة بذكرهم
وكانوا لا يُهنّئون إلاّ بغلام يولَد، أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرَس تُنْتَج».

قبل تسليمها بخلالِ الشجاعة؛ فكنت تجد آخرَ النّاس درجةً اجتماعيّةً في القبيلة ربما قام المقامات، ووقف المواقف، وشهِد المَشاهِد، حين يحزُب القبيلةَ حازِب، ويَتَلغّبُها مُتلغِّب، ويُلِمّ عليها مُلِمّةٌ؛ فكان كلّ مَن هَبّ ودبّ، وكلّ من شَبّ عن الطّوق، يستطيع أن يحملَ الرُّمح، ويتقلّدَ السيف، ويتقوّسَ القوس، فيقاتل. في حين كان من النّادر اتّفاقُ نبوغ شاعرٍ كبيرٍ ينطق باسْم القبيلة في المَآقِط، وينضَح عن شرَفها في المَواقف، بل ربما زاد في ذلك فادّعى لها ممّا ليس لها، في الأصل، من الشّرف والنَّدى، والكَرم والسّخاء، حتّى كأنّ ذلك كلّه يكون من مآثرها، حقّاً وصِدْقاً؛ فيَذيع صِيتُها بعد خمول، ويتألّق نجمُها بعد أُفول، فيعظُم شأنها بين القبائل، فتشرُف بفضل شاعرها ذاك الذي نبغ فيها، وتسودُ...

فكان الشاعر إذا هجا، ولو كان كاذباً، لَصِقَ عارُ هجائه بالمهجوِّ وقبيلتِه، أُخْرَى اللّيالي! فكان النّاس لا يزالون يخشَوْن الشعراء ويتملّقونهم، ويقطعون ألسنتهم بالعطايا السَّنِيّة، ويُسْكتون أصواتهم بالجوائز السخيّة.

ولقد يعني بعض ذلك أنّ المجتمع العربيّ، إبّان ظهور الإسلام، كان البيانُ فيه هو المأثُرةَ الأولى في ترتيب القِيم الجماليّة؛ فكان شاعرهم يقول، والمتلقّون يفهَمون عنه أحسن الفهم؛ وكان خطيبُهم يخطُب والمخطوب فيهم يستمتعون بما وُهِب، هو، من قُدرة عجيبة على تدبيج البيان، وبما وُهِبوا، هم، من مَلَكة حُسْن الفهمِ والاستماع؛ حتّى سَيَّروا لذلك الأمثال فقالوا: «أفصح من سحبان»! وضربوا، في مقابل ذلك

مثلاً آخرَ، للعَيِيِّ الذي كان منبوذاً في مجتمعهم مدحوراً، فكان سُخْرةً لهم، ضُحْكَةً لصغيرهم وكبيرهم، فقالوا «أعْيَى من باقل»!

ولذلك لَمّا نزل القرآن الكريم كان العربُ يفهَمونه أحسن الفهم، ويُعجَبون به إعجاباً آسِراً، انبهاراً ببلاغته، واندهاشاً ببيانه العظيم؛ فكانوا يُقِرّون بأنّ لهذا القرآن، كما ورد في حديث الوليد بن المغيرة الذي، على كُفْره، أقرّ أمام سادة قريش: «لَحَلاوة، وأنّ عليه لَطلاوة».[272] ولكنّ فصحاءَ العرب وأبْيَنَاءَهم ظلّوا مُقِرّين بعجْزهم عن أن يأتوا بسُورة، قصيرةٍ بلْه طويلةً، من مِثله. والذي يعنينا، هنا والآن، أنّ القرآن نزل في متلقّين فصحاءَ أبْيناءَ، فكانوا يفهَمونه ويتذوّقونه، وكثيراً ما كانوا يعتنقون الإسلام حين يسمعونه، متأثّرين بجمال نظْمِه العظيم، ومُعجَبين بسحر بيانه البديع؛ كما هو معروف في سبب إسلام جملة من أكابر الصّحابة، منهم عمر بن الخطّاب، مثلاً؛ ذلك بأنّه أسلم بعد سماعه هينَمَةً في دار أخته فاطمة، زوجِ سعيد بنِ زيدٍ بن نُفيل القُرشي، فقرأ الصحيفة التي كان مكتوباً فيها سورة طه، بعد أن

---

[272]ابن منظور، لسان العرب، كلي. والطّلاوة، بتثليث الطّاء: الحُسْن والبهجة والرونق والقَبول. وينظر ابن هشام، السيرة النبويّة، 1. 270. وقد ورد حديث المغيرة بصياغة مختلفة في سيرة ابن هشام، كما ورد متناقضاً حين تنفي الرواية السّحْر عن سيدنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، ثم تثبته له في الصفحة نفسها، وفي الحديث نفسه!... وانظر نصّ حديث المغيرة في المصادر الآتية: ابن كثير، البداية والنهاية، 3. 194، مكتبة دار المعارف، بيروت؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 8. 274، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ والزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل، في وجوه التّأويل، 4. 649؛ والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، 20. 263؛ 30. 707، 708؛ أبي الحسن علي بن أحمد الواحديّ، أسباب النزول، 1. 773، دار المعرفة، بيروت؛ القرطبي، تفسير القرآن، 10. 165؛ 17. 99؛ 19. 74؛ أبي السعود العماديّ، تفسير القرآن (إرشاد العقل السليم)، 9. 54، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت. ونصّ حديث المغيرة بتمامه، كما ورد في القرطبي: «واللهِ لقد سمعت منه كلاماً ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجنّ؛ إنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّ أصله لَمُورِق، وأعلاه لَمُثمر، وإنّه ليعلو ولا يُعلَى عليه، وما هو بقول بشر». وفي رواية أخرى: «وما يقول هذا بشر».

تطهّر، فتأثّر بما قرأ تأثّراً شديداً وهو يقول: «ما أحسنَ هذا الكلامَ وأكرمَه»!...[273]

ويدلّ كلّ ذلك على المستوى العالي لبلاغة التّلقّي عند النّاس على عهد نزول القرآن، وقُبَيْلَهُ وبُعَيْدَهُ أيضاً.

كما كان المستنيرون من الشعراء، خصوصاً، يميّزون بين الشعر والشعر الآخر، ويحاولون تصنيفَ كلّ صِنْف منهما في منزلته التي هو أهلٌ لها، انطلاقاً من الدّرجة التي وقع فيها نسْجهما، وإن لم يكن ذلك مؤسَّسا تأسيساً نقدياً نظرياً صارماً. وإنّا لَنسوق عن ذلك حكاية ذاعت في الأدب العربيّ القديم، على أنّها من أوّليات النّقد الرصين، ومن فلتات التّلقّي الرزين، على الرّغم من أنّها لم تنهض على أسُس معرفيّة، ولا على خلفيّات فلسفيّة، شأن سيرة النقد الأدبيّ من بعد ذلك، ولا سيّما في الأزمنة الحديثة؛ وهي الحكاية التي تُحكَى عن انتقاد النابغة لبيتيْ حسّان بن ثابت، في سُوق عكاظ وهما:

لنا الجفَنات الغُرُّ يلْمَعْنَ في الضُّحَى   وأسيافُنا يقطُرْنَ، من نجدةٍ، دَما

ولَدْنا بني العنقاء وابنَيْ محـرِّقٍ   فأكرِمْ بنا خالاً، وأكرمْ بنا ابنَمَا[274]

---

[273] ينظر ابن هشام، م. س.، 1. 342- 350.

[274] حسّان بن ثابت، ديوانه، ص. 371، تحقيق عبد الرحمن البرقوقي، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، (د. ت) (كُتبت المقدمة في عام 1348/1929. واصل البيتين، غير المرتَّبيْن على نحو ما ورد عليهما في الديوان، من قصيدة قد تكون اجمل، او من اجمل قصائد حسّان، ومطلعها:
الم تسأل الرَّبْعَ الجديدَ التَّكلُّما   بمدفع اشداخٍ فبُرقةِ أظْلَمَا؟
ذلك، وقد أوردت كلّ المصادر التي ألممنا عليها البيتين الاثنين على الترتيب الذي ابتناهما عليه، مع أنّ البيت الثاني ورد قبل البيت الأول في الديوان، وإنّا لا ندري ما علّة هذا الاضطراب في الترتيب؟

فزعم رواة الأخبار، وعلى رأسهم الأصمعيّ، أنّ النابغة الذبيانيّ كان يغشَى سوقَ عُكاظَ، فكان تُضرَبُ له قبّةٌ من أَدَمٍ حمراء، ليجتمعَ إليه فحول الشعراء العربِ فيُنْشدوه أشعارهم الجديدة، فيحكُمَ بينهم بالتعليق على أشعارهم. وربما كان يفاضل بين بعضهم بعضٍ انطلاقاً مما كانوا يُنشدونه إيّاه من أشعارهم.[275]

وتحتفظ لنا كتب التراث الأدبيّ[276] بحكاية حسّان بن ثابتٍ والخنساء والأعشى مع النابغة الذبيانيّ، وقد أنشد حسان النابغةَ بيتَيْه السابقين، من قصيدة له طويلة، فزعم النابغة أنّ هذين البيتين ليسا على شيء من جماليّة الشعر! وتوقّف لدى ألفاظ فيه زعم أنّها لم تكن في مواقعها الصحيحة، وأنّه لو قال بدَلَها كيت وكيت لكان له أمثلَ. ثمّ زعموا أنّ حسّاناً قام من مجلس النابغة منكسراً مدحوراً، ولم يُجبْ بشيء.

وكان النابغة زعم لحسّان، فيما تزعم الرواة، قائلاً: «إنّك لَشاعر، لولا أنّك قلّلتَ عدد جِفانك وفخرتَ بمن ولدتَ ولم تفخر بمن ولدك. وفي رواية أخرى: فقال له: إنّك قلت: «الجفنات» فقلّلت العَدد، ولو قلت: «الجفان» لكان أكثر. وقلت: «يَلْمَعن في الضحى»، ولو قلت: «يبرُقن بالدّجى» لكان أبلغ في المديح، لأنّ الضيفَ بالليل أكثرُ طُروقاً. وقلت: «يقطرن من نجدةٍ دماً» فدللتَ على قلّة القتل؛ ولو قلت: «يَجرين» لكان

ذلك، وقد أوردت كلّ المصادر التي ألممنا عليها البيتين الاثنين على الترتيب الذي أثبتناهما عليه، مع أنّ البيت الثاني ورد قبل البيت الأول في الديوان، وإنّا لا ندري ما علّة هذا الاضطراب في الترتيب؟

[275] ينظر ابن قتيبة/ أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، 1. 101، دار الثقافة، بيروت، 1964.

[276] ينظر ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 1. 101؛ الأصفهاني/ أبو الفرج، كتاب الأغاني، 9. 333-334، دار الثقافة، بيروت، ط.5، 1981؛ حازم القرطاجنّي/ أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 3، 1986.

أكثر لانصباب الدّم. وفخرت بمن ولدتَ ولم تفخرْ بمَنْ ولدك، فقام حسّان منكسراً منقطعاً». 277

ونحن نشكّ في تفصيلات هذا التقويم الدّقيق الذي لا يمكن أن ينبَه له شاعر جاهليّ يتذوّق الشعر على طبيعته الأولى؛ فهو تفصيل دالّ على احترافيّة نقديّة ولغويّة.

والذي يعود إلى حُكومة أمّ جندب، حليلةِ امرئ القيس، بين علقمة الفحل وامرئ القيس، يقتنع بأنّ تلك الحكومة بينهما نهضتْ على بساطة الرؤية إلى جماليّة الشعر، في حين أنّ هذه الحكومة، هنا، نهضت على متابعة الدّقائق التي تعتور التَّفاريق الدلاليّة للّغة، وهو شأن من قبيل سلوك علماء اللّغة، لا من قَبيل سلوكِ الشعراءِ المطبوعين.

وحتّى لو صحّتْ نسبة هذا الكلام إلى النابغة الذبيانيّ الذي أوردناه في سياق جماليّة التلقّي وبلاغيّته، وأنّ النّاس من المتلقّين للرسالة الشعريّة كانوا، في كثير من أطوارهم، في المستوى البلاغيّ مع البائّين؛ فإنّ اعتراض النابغة غيرُ سليمٍ من وجوه:

الأوّل، لم يكن حسانٌ أعمى عن اصطناع الجِفَان لو كان إليها أراد؛ وإنّما كان يريد أن يقتصد في رؤيته، ويعتدل في حكمه، فلم يشأ الإغراق في المبالغة، ولا الإيغال في التصوير.

والغريب أنّ حكومة أمّ جندب تنتصر لعلقمة الفحل لأنّه بالغَ في وصف فرَسه بالرَّكض والعَدْو، وأنّه لم يكن مفتقراً إلى أن يَزْدَجِرَهُ راكبُه ويَحمِلَه على ذلك. فكأنّ المبالغة كانت هي المبدأَ الأوّل في بلاغة التلقّي للحُكْم بجماليّة الشعر العربيّ في وصفه الأشياءَ؛ وكأنّ مقولتهم

---

277 أبو الفرج الأصبهاني، م. م. س.

الشهيرة: «خيرُ الشعر أصدقُه»[278] واردة هنا بضدّ قصدها، فأصبحت هي التي تَحكُم أحكامَهم، وتؤسس آراءهم، في ذلك؛ فإذا مقولتهُم تلك تنقلب إلى «خير الشعر أكذبُه»!

والثاني، كيف يمكن للجِفَان أن تبرُقَ بالدُّجى من بعيد، فيراها السّارُون فيتقصَّدوا إليها تقصُّداً؟ أليس ذلك من الطّوائل التي لا ينبغي أن تُطْلَبَ؟ ثمّ كيف تبرُق، أو تلمَع، وهي لم تكنْ إلاّ مجرّدَ قِصاعٍ مصنوعة من الخشب أو الطّين؟ أم كان النابغة يرى أنّ تلك الجِفانَ كانت مصنوعة من الذهب الإبريز، فيكونَ لها قابليّةُ البريق، وأيّ بريقٍ: هو بريق يبرُقُ تحت ظلام اللّيل الدّامس!؟ إنّ هذا التمثّل لهذه الصورة غيرُ سليم؛ ولذلك فلْيَعْرِضْ من شاء جَفْنة عظيمة، حتّى لو كانت جفنة عبد اللّه بن جُدْعان، في دُجى الليل، ثمّ يبتعد عنها بضعَ خُطُواتٍ فقط، ولْينظر، أثناء ذلك، هل هي تبرُق أو تلمَع، فِعلاً!؟ لكأنّ هذه الجفانَ التي كان يتمثّلها النّابغة، انطلاقاً مما عزَتِ الرواة إليه ذلك على كلّ حال، كانت مزوّدةً بمصابيحَ سحريّةٍ تستطيع أن تتلألأ باللّيل فتثيرَ الأبصار إليها! وإنّما كان حسّانُ واقعياً في هذه الصورة من شعره فتحدّث عن الجِفان العظيمة أثناء النّهار حين يقتري بها قومُه ضيفَانهم ضُحىً، وقد كان في معرض فخرٍ بهم، ليَطعَموا منها هنيئاً، فتلمع بحكم ما ينشأ عن ارتطام أشعّة الشمس بها، فيكون لِمَرآتها ما يكون من ذلك اللّمَعان.

---

[278] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص. 308. ويقال إنّ حسّان بن ثابت هو أوّل من قرّر هذا المعنى حين قال:

وإنّما الشعرُ لُبُّ المرءِ يعرضهُ   على المُجالس إنْ كَيْساً وإنْ حُمُقَا

وإنّ أشعرَ بيتٍ أنتَ قائلُهُ   بيتٌ يقالُ - إذا أنشدتَه- صدَقا

ديوانه، بتحقيق البرقوقي، ص. 292. وعلى أنّ المعروف بين النّاس، في كتب التراث النقديّ والبلاغيّ، أنّ أحسن الشعر كان عندهم هو أكذبه. ينظر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص.114. تحقيق السيد احمد صقر، دار المعارف، القاهرة، 1963.

لقد أراد حسّان إلى وجْبة الضّحَاء، [279] فكيف يكلّف النّاسُ أنفسَهم تكليفاً، ويُعْنتونها من أجل ذلك إعناتاً، كلّ ذلك ابتغاءَ حَمْله على ذِكْر وجبة العَشاء التي يُقْتَرَى بها الضّيفُ اقْتِراءً، مع ما كانوا يعلَمون بأنّه هو أوّلُ الشعراء العرب طُرّاً، تأسيساً لصدْق البيت الشعريّ، والنّفور من المبالغة والإيغال؟! [280]

والثالث، إنّ الشيء إذا استطاع أن يلمَع أثناء الضحى، والشمسُ وهّاجةٌ مشرقة، ربّتَما كان أقوى من الشيء إذا لَمَعَ أثناء الدّجى؛ لأنّ عيون السّباع حين تُفتح أثناء اللّيل تراها تلمع وكأنّها موقَدَة، ويعني ذلك أنّ أبسطَ شيءٍ وأقلّهُ قُدْرةً على اللّمعان، لا يمتنع من أن يلمَع في الدُّجى إذا كان ذا قابليّةً حيّةً لذلك (وليس الجفان المصنوعة من الطّين على كلّ حال)، لشدّة الظلام، واسْوِدَاد اللّيل. في حينَ أنّه ليس من اليسير على الشيء أن يلمَع وهو تحت أشعّة الشّمس المتوهّجة؛ فإذا استطاع أن يلمع معها فإنّه، إذن، لشديدُ اللّمَعان. فكذلك نحن نتمثّل هذه الصورة التي جاء بها حسّان بن ثابت لنُنْصفه من النّاعين عليه خطَأً، أو تعصّباً.

والرابع، إنّ إطعام الطعام في الضّحى قد يكون أهمّ من إطعامه في اللّيل، لأنّ المرء يمكن أن يتصبّر أثناء اللّيل على الجوع فينام على كرْهٍ، فلا يموت جوعاً، ولا يهلك أيضاً ظمأً لِما في الليل من برودة ورطوبة؛ لكنّه يشُقّ عليه أن يأتيَ ذلك أثناء النهار لشدّة حاجة الجسم إلى الطّاقة والغِذاء. وتأسيساً على بعض هذا، فإنّ إطعام الطّعام أثناء الضحى، هو أعزّ وأجدى للبدن من أن يكون أثناء الدُّجى.

---

[279] ويطلق على طعام الارتفاع الأعلى للشمس: الضّحاء، وهو الطّعام الذي يؤكل مع وقت الضّحاء نفسه، الذي يأتي بعد الضّحى في ترتيب زمن اليوم.
[280] إيماءة إلى البيتين الشعريّين اللّذين أثبتناهما في الإحالة الّما قبل السابقة.

والخامس، وأمّا صورة قَطَرانِ الدّم، والعياذ بالله، من الأسياف، فإنّ حسّاناً لم يكن صاحبَ قِتال ولا نِزال، فعبّر عمّا رأى أنّه الأمثلُ في الصّورة الشعريّة الواقعيّة. وأمّا ما زُعِم من أنّه كان من واجبه أن يقول: «وأسيافُنا يَجْرين» عوضاً عن «يقطُرْن»، فإنّ الناس جميعاً يعرفون أنّ السيف إذا ضرب جسماً حيّاً فعمِل فيه لا يجري منه الدّم، ولكنّه يقطر من بقاياه فيه قليلاً، لأنّ الْجَرَيان هو للماء من النَّبْع، وهو للماء في النَّهر؛ فلا يُعقل، من الوجهة الواقعيّة، أن يستحيلَ السيف إلى ينبوع ينبُعُ منه الدّم البشريّ، والعياذ بالله! فهذه صورةُ مجزرةٍ بشريّة بشعة، مستقبحة مسترذلة، وهي تدلّ على ذوقٍ منحطٍّ في تمثّل جماليّة الشعر، لأنّها تلتمس المبالغة في فعْل الشرّ الهمجيّ، وهي إلى ذلك لا يجوز لها أن تستقيم في واقع الحال!

والآخَر، إنّ الافتخارَ بالمولود الذي عِيبَ على حسّان، لا يقلّ، في الحقيقة، أهمّيّةً عن الافتخار بالوالد. فالافتخار بالوالدِينَ لا يعني، في رأينا، شيئاً كثيراً؛ ذلك بأنّ المفتخَرَ بهم لم يكنْ له في علوّ منزلتهم يدٌ ولا صنيعةٌ، بل إنّهم هم الذين أحسنوا تَنْشِئَتَه، فهم إذا كانوا أهلاً لكلّ التمجيد والتقدير، فإنّ المولودِين هم أولَى بالتباهي بهم والافتخار بما بلغوه من مكانة في مجتمعهم بفضل ما نشّأهم الوالدون عليه. وأيّ عُرْفٍ هذا الذي يحظُر على المرء أن يتباهَى ببنيه ويفتخر، بعد أن ربّاهم فأحسن تربيتهم، وعلّمهم فوُفّق إلى تعليمهم، فأمسَوْا رجالاً صالحين في المجتمع، يقدّمون إليه كلّ الخير والغَناء، وينضَحون عنه كلّ الشرّ والضَيْر؟ ثمّ إنّا لم نجد أحداً من عقلاء النّاس ينوّه بالافتخار بالآباء إلى الحدّ المفرط، لأنّ

ذلك يوشك أن يُنسيَ الأبناءَ واجبَهم في التماس العمل النّافع في المجتمع، فيركَنوا إلى التواكل والكسل...

ثمّ إنّ حسّاناً افتخر، في الحقيقة، بمن ولده عن طريق ذِكْر الأخوال؛ فالأمّ هي الوالدة، وقد يأتي النسبُ منها، فكان الافتخار بالأخوال بمثابة الافتخار بالأعمام. وما ذا لو كان الأعمام كِراماً والأخوال لئاماً، أم يجوز الافتخارُ بفريقٍ دون فريق آخر، في شجرة النسب؟ وجاء ذلك، بالإضافة إلى ضرورة الوزن الذي حظَرَ على الشاعر استعمالَ «العَمّ»، بدل «الخال»، من باب ذِكْر الخاصّ وإرادة العامّ، إذ لا يُعقل أن يقع الافتخار بنسب الأمّ ولا يقع الافتخار بنسب الأب، فهو أمرٌ مفروغ منه.

وإذن، فكلّ هذه الاعتراضات لا معنى لها، لأنّها غيرُ مؤسَّسَةٍ على ما تعارفَ عليه النّاس فيما بينهم من القِيم الْجَوَاري، والْحِكَم السَّواري.

وكانوا قد زعموا أيضاً أنّ الخنساء أعابتْ على حسّانٍ قوله: «الغُرّ» (وصْفاً للجَفَنات)، إذْ كان من الأَولى، في رأيها إن صحّ، أن يقول: «الجفناتُ البيض»! والنّاس جميعاً يعلَمون أنّ «البيض» هنا لا تعني شيئاً كثيراً، بل لا تعني إلاّ العِيَّ والحرمان، والركاكة والفَهَاهة؛ لأنّ حسّاناً كان يريد إلى معنى الكرم والسّخاء، والبذْل والعطاء، لا إلى معنى اللّون الأبيض الناصع، على الرّغم من أنّ الغَرَارة تدُلّ، هي أيضاً، على لون البياض، إلاّ أنّ سياق الكلام، في شعر حسّانَ، لا يقتضي ذلك بأيّ وجه.

ثمّ، ما هذه الجِفانُ التي تكون بيضاءَ لونُها؟ وما صلة هذا البياض بالطّعام؟ أم لم تكُ، في أصلها، إلاّ مجرّدَ لبنٍ كان يجول فيها؟!... إنّ من المستبعد أن لا تفهم الخنساء قصديّة حسّانَ في بيته، فاقدة بذلك صفة

بلاغة التّلقّي التي كانت أحقَّ بها وأهلَها، فتنتقده بما لا يجوز من وِجهة، ويرتكز انتقادُها شِعرَ حسّانَ على تحليل سِيمَائيّة الألوان من وجهة أخرى!

وإذن، فاعتراض الخنساء على حسّان، إن صحّ فعلاً، هو أيضاً، اعتراض غيرُ سليم. وإنّا نشُكّ في صحّته على كلّ حال، إذْ لا يجوز لشاعرة كبيرة كالخنساء أن يذهب وهمُها في فهْم «الغُرّ» في بيت حسّان، فيلتبس عليها الأمر بين الأغرِّ الوارد بمعنى الأبيض، والأغرّ الوارد بمعنى الكريم.

وقد أُعجب الصوليّ بنقد النابغة المزعوم، وكأنّ هذا الشاعر الجاهليّ كان عالماً بالنحوِ بحيث كان يعرف أدنى العدد، وأعلاه في اعتراضه عليه، فيقرّر ذلك كأيّ عالم من النحاة كبير!...

وفي رواية أخرى، عاب النابغة أيضاً على حسّان اصطناعه للأسياف بدل «السيوف»، لدلالة هذا على أكثر العدد، من حيث يدلّ الجمع الذي استعمله حسّان (وأسيافنا) على أدنى العدد. ومثل هذه الملاحظات تقع للنحاة المحترفين، وليس للشعراء السَّلَقيِّين المطبوعين.

وإن اصطنع حسّان هذا الجمع الدّالّ على القلّة بوعي نحويّ، ولا نرى ذلك، فقد أراد إلى شجاعة هذه السيوف، وأنّ قليلَها يُغني عن كثيرها، لأنّ كثرتها تدلّ على الجلب على الأعداء خوفاً منهم، وتحسُّباً شديداً لهم، في حين أنّ قلّتها تدلّ على أنّ أولئك النّاس لم يكونوا يبالون بأن يكون عددهم كثيراً أو قليلاً حين يُندبون إلى المُلمّات، وكأنّ حسّاناً كان يتناصّ مع شعر أخي بلعنبر حين كان يهيّج قومه، فيتمنّى لو أنّه كان من مازن، وإذن لَما استباحتْ إبلَه بنو اللّقيطة من ذُهْل بن

شيبان![281] كان حسّان يريد إلى تجسيد مبدإ: واحدٍ كألف، وليس إلى ألفٍ كأُفٍّ؛ وأنّ القليل من قومه يُغني في الهيجاء عن كثيرهم، لشجاعتهم؛ فكيف يذر قلّةً شُجاعةً إلى كثرة ليست بشُجاعة؟ ثمّ إنّه كان واقعياً حين اجتزأ بأدنى العدد من السيوف، فقومه لم يكن عددهم مائة ألف أو يزيدون، وإنّما كانوا مجرّد بطنٍ من قبيلة، فالتعبير من هذه الوجهة بأدنى العدد واقعيّ صادق، فلا اعتراض. بل التثريب يجب أن ينقلب على المعترِض!

وقد كنّا قرأنا رأياً مناقضاً لِما اتّفق عليه الرواة الأقدمون، وتاللّه لقد عَيينا أن نعثر عليه في مظانّه، ثمّ عثرنا عليه، بنعمة اللّه أخيراً، وهو لقدامة بن جعفر الذي اعترض على ما عُزِيَ إلى النابغة جملة وتفصيلاً، ومن عجبٍ أنّنا اتّفقْنا، اتّفاقاً كبيراً مع قدامة بن جعفر حين كتبنا اعتراضنا، ونحن نورد جانباً من ردّه على الذين تعصّبوا على حسّان جهلاً، ليقع التكامل بين ما قلنا، وما قال قدامة، وللقارئ الحكم في ذلك. يقول قدامة: «(...) وأمّا قول النابغة في «يلمعن بالضحى»، أنّه لو قال: «بالدجى» لكان أحسن من قوله: بالضحى، إذ كلّ شيء يلمع بالضحى، فهو خلاف الحقّ وعكس الواجب، لأنّه ليس يكاد يلمع بالنهار من الأشياء إلاّ الساطعُ النّورِ، الشديدُ الضياءِ. فأمّا الليل فأكثر الأشياء مما له أدنى نورٍ وأيسر بصيصٍ، يلمع فيه؛ فمن ذلك الكواكب، وهي بارزة لنا، مقابلة لأبصارنا، دائماً تلمع باللّيل ويقلّ لمعانُها بالنهار حتّى تخفَى.

---

[281] إشارة إلى قول أخي بلعنلر:

قومٌ إذا الشرُّ أبدى ناجذيْهِ لهم ... طاروا إليه زَرافاتٍ ووحْدانا
لا يَسألون أخاهمْ حين يندُبُهم ... في النّائبات، على ما قال برهانا!

أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة (حماسة أبي تمام)، 1. 28- 29، تحقيق أحمد أمين، وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1371-1951.

وكذلك السرج والمصابيح ينقص نورها كلّما أضحى النهار، والليل تلمع فيه عيون السباع لشدّة بصيصها، وكذلك اليراع حتّى تُخالَ ناراً.

وأمّا قول النابغة، أو من قال: إنّ قوله في السيوف: «يجرين» خير من قوله: «يقطُرْن»، لأنّ الجري أكثر من القطر، فلم يرد حسّان الكثرة، وإنّما ذهب إلى ما يلفظ به النّاس ويعتادونه من وصف الشجاع الباسل، والبطل الفاتك، بأن يقولوا: سيفه يقطر دماً! ولم يُسمع: سيفه يجري دماً. ولعلّه لو قال: يجرين دماً، لعدل عن المألوف المعروف من وصْف الشجاع النجد إلى ما لم تجرِ عادةُ العرب به».[282]

وقد كان قدامة حين تعصّب لحسّان ذهب إلى أنّه هو المصيب في اعتداله وواقعيّته،[283] في حين أنّه بعد ذلك بصفحات، من كتابه، يتعصّب للغلوّ لأنّه الأعمّ عندهم، كما كان ذكر ذلك أيضاً علي بن العزيز الجرجاني،[284] فيزعم «أنّ المبالغة أحسن من الاقتصار على الأمر الأوسط».[285]

وكان الرُّوَاة تهافتوا على حكاية نقديّة أخرى نرتاب في أمرها، هي أيضاً، وهي الأُولى في تاريخ النقد العربيّ العُذْريّ إن صحّتْ على كلّ حال، وهي حكاية أمّ جُندب، زوج امرئ القيس، مع علقمةَ بن عبدة الفحل، وامرئ القيس نفسِه.[286] وربما عُدّتْ من أوّليّات النقد العربيّ

---

[282] قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص. 64- 65، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1963. وجئنا بكلّ هذا النصّ لنكمّل به اعتراضنا على مَن ادّعَوا على حسّان بن ثابت ما ادّعوه جهلاً منهم بشعره. والحقّ أنّ قدامة لم يعترض على مسألة جمعي القلة والكثرة في سيوف وأسياف، وقد حللنا نحن ذلك وبيّنا الوجه الفنّيّ فيه، كما جئنا إلى كلّ الاعتراضات فدفعناها اعتراضاً، اعتراضاً.

[283] ينظر قدامة، م. س.، ص. 64.

[284] ينظر ع. ع. الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص. 420.

[285] قدامة، م. م. س. ، ص. 74.

[286] ينظر تفصيل هذه الحكومة النقديّة في ابن قتيبة، م. م. س.، 1. 145- 146

فقد ادّعى الشاعران أنّ كُلاً منهما كان أشعرَ من الآخر في خصومة وقعتْ بينهما، فقرّرا أن يحتكما إلى أمّ جندب، زوج امرئ القيس التي كانت تمثّل، في سيرة هذه الحكاية جوليا كرستيفا العصر! فاقترحت الناقدة العربيّة عليهما أن يصفا في شعرهما فرَسَيْهما «على رويّ واحدٍ، وقافية واحدة»[287] (كانت أمّ جندب أعلم من الخليل بن أحمد الفراهيدي في تأسيسات علم العَروض!...).

والذي يلاحَظ أنّ أحكام هؤلاء النّقّاد الأوائل كانت تنهض على إيثار المبالغة على الواقعيّة في وصف الأشياء، وذكْر المواقف؛ فأمّ جندب عابتْ على شعر امرئ القيس أنّه جهد فرسه بسوطه وازْدَجَره، فأتعبه، من حيث أدرك فرسُ علقمة «طريدتَه وهو ثانٍ من عِنانه، لم يضربْه بسوطه، ولم يمره[288] بساقه، ولم يزجره»[289].

لقد كانت أمّ جندب تعتقد أنّ أكرم الجِياد ما ركض وحدَه، وانتهى إلى غايته وراكبُه ثانٍ من عِنانه، وهو تصوّر مثاليّ ساذَج للتعامل مع ركض الخيل، فإنّا نرى اليوم كلّ المتسابقين في العالم يصطنعون شيئاً يزجرون بهم أفراسهم وهم يتسابقون في المسابقات الرياضيّة الاحترافيّة، مع ما نعلم من أنّ هؤلاء لا يصطنعون إلاّ أكرمَ الجياد، وأقدرَها على العَدْوِ، وذلك لينالوا الجوائز التي يتسابقون من أجلها... في حين أنّ امرأ القيس لم يأتِ إلاّ بعض ذلك، فنظر إلى سيرة جواده نظرة واقعيّة، فوصف ما ينبغي أن يوصَف به أيّ جوادٍ سابقٍ مهما يكن أصيلاً كريماً.

---

[287] ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 1. 146.
[288] كذا بالأصل، ولم نتبيّن فيه الوجه الصحيح.
[289] م. س.، 1. 147.

وما ذا كان يقال في سباق السيّارات الفارهة لو وقع الافتخار بالمعامل التي تصنعها، أكان يقول قائل: إنّها تصل سابقةً دون تحريك دوّاسة تضريم غاز المحرّك؟

ولم تكن سيرة النابغة والخنساء مع حسّان إلاّ بعض ذلك، فقد عابوا عليه التقليل في المعاني، ورأوْا أنّ التكثير فيها هو الذي كان يجب أن يكون. فكأنّ بلاغة التّلقّي، عند قدماء العرب، كانت تنهض على حبّ المبالغة والإيغال. ولذلك لاحظ عليُّ بنُ عبد العزيز الجرجانيّ أنّ الإفراط في النّظر إلى الأشياء «مذهب عامّ في المحدَثين، وموجود كثير في الأوائل، والناس فيه مختلفون، فمستحسنٌ قابل، ومستقبِح رادّ. وله رسوم متى وقف الشاعر عندها، ولم يتجاوزِ الوصفُ حدَّها، جمَع بين القصد والاستِيفاء، وسلِم من النقص والاعتداء؛ فإذا تجاوزها اتّسعتْ له الغاية، وأدّتْهُ الحالُ إلى الإحالة. وإنّما الإحالةُ نتيجةُ الإفراط، وشُعبةٌ من الإغراق؛ والبابُ واحدٌ، ولكنْ له دَرَجٌ ومَراتب».[290]

وقبل أن ينصرف الوهم إلى هذا المستوى من بلاغة التلقّي، واكْتساب القدرة على التمييز بين القول البليغ، والقول المبالَغ فيه، على الناقد أن يعرف مقدارَ التشبّع بالوعي الجماليّ لدى المتلقّين، إذ دون حصولِ ذلك الوعيِ الجماليّ، تضيع الرسالة الأدبيّة المبثوثة بين أناس لا يفهمونها، ولا يُدركون أبعاد جمالها.

والحقّ أنّ هذه المسألة هي من اللّطْف والشّفافةِ بحيث يَتَزأْبَقُ فيها البحث فلا يستقرّ في قرار، ويَمْرَجُ بها السّعيُ فلا تستقيم له سبيل، ويضطرب من حولها الرأي فلا يطمئنّ له وجه؛ ولكنّها تظل، مع ذلك،

---

[290] علي الجرجاني، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، ص. 420.

خليقةً بالمعالجة والمُساءلة. ذلك بأنّ أكبرَ شاعرٍ وأفصَحَه إذا ألقى قصيدةً له في أناس لا يفهَمون لغته، ولا يتعلّقون ببلاغته، ضاع شعره، وكان كأنّه غيرُ شاعرٍ!

ولذلك لَمّا جاء القرآن بهذه المُبْهِرات من زُخْرُف القول، إنّما جاء ذلك في قوم يتفهّمون حقّ التفهّم الكلام الجميل، ويميّزون أحسن التمييز القول البليغ من القول الركيك. غير أنّ القرآن لَمّا قام على إعجازيّة التّحدّي، ولَمّا أنكروا أن يكون هو كلاماً من عند الله تعالى، فقد رماهم بداهيَة الدّواهي، وقاصمة الظّهور؛ فتحدّاهم أكبر التّحدّي، فقصَروا عن أن يأتوا بسُورة مِن مثله ولو كان بعضُهم لبعض ظهيراً، بعد أن أغراهم بذلك ودعاهم إليه مِراراً...

ولقد يعني ذلك أنّ بلاغة التّلقّي لا تقلّ عن بلاغة الإرسال، في عَلاقة التواصل الأدبيّ بين النّاس. من أجل ذلك بدأ النّاس منذ العهود الأولى من ظهور الإسلام يعمَلون بمبدإ التّخصّص، حتّى يستعينَ مَن لا يعرف بلاغة التّلقّي بمن يعرفها، كاستعانته بأيّ خبيرٍ آخرَ في مسألة تجاريّة كابتياع الْحُليّ، واشتراء الْحُلل، وامتلاك الْجَوارِ، وهلم جرّاً.

وقد كان نَبهَ إلى هذه المسألة اللطيفة محمد بن سلاّم الجمحيّ، حين قرّر أنّ «للشعر صناعةً وثقافةً يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات، منها ما تثقَفه العين، ومنها ما تثقفه الأُذن، ومنها ما تثقفه اليد، ومنها ما يثقَفه اللّسان.

من ذلك اللّؤلُؤُ والياقوتُ لا تعرفه بصفة ولا وزن، دون المعاينة ممّن يُبْصره. ومن ذلك الجهْبَذَةُ بالدّينار والدِّرهم، لا تُعْرف جودتُهُما بلونٍ ولا مَسّ، ولا طِراز ولا وَسْمٍ ولا صِفة، ويعرفه الناقد عند المعاينة فيعرف

بهرَجَها وزائفَها، وستُّوقَها ومُفْرَغَها. ومنه البصر بغريب النخل، والبصر بأنواع المتاع وضروبه واختلاف بلاده، مع تشابُه لونِه ومَسّه وذَرْعه، حتّى يضافَ كلّ صنف إلى بلده الذي خرج منه (...). وإنّ كثرة الْمُدارسَة لَتُعْدِي على العلم به. فكذلك الشعر يعلمه أهل العلم به». [291]

ومما قال الباقلاّني عن مسألة ضرورة توافُر مقدار كافٍ من بلاغة التّلقّي بالقياس إلى بلاغة الإرسال: «مَن كان من أهل اللسان العربيّ، إلاّ أنّه ليس يبلغ في الفصاحة الحدّ الذي يتناهى إلى معرفة أساليب الكلام، ووجوه تصرّف اللّغة، وما يَعُدّونه فصيحاً بليغاً بارعاً من غيره، فهو كالأعجميّ: في أنّه لا يمكنه أن يعرف إعجاز القرآن (...).

فأمّا من كان قد تناهَى في معرفة اللّسان العربيّ، ووقف على طُرُقها ومذاهبها، فهو يعرف القَدْر الذي ينتهي إليه وُسْعُ المتكلّمِ من الفصاحة، ويعرف ما يخرج عن الوسْعِ، ويتجاوز حدود القدرة (...). كما يميّز بين جنس الْخُطب والرسائل والشعر، وكما يميّز بين الشعر الجيد والرديء، والفصيح والبديع، والنادر والبارع والغريب.

وهذا كما يميّز أهل كلّ صناعة صنعتهم، [292] فيعرف الصيرفيّ من النقد ما يخفَى على غيره، ويعرف البزّاز من قيمة الثوب وجودته ورداءته ما يخفَى على غيره.

وإن كان يبقَى مع معرفة هذا الشأن أمر آخرُ، وربما اختلفوا فيه؛ لأنّ من أهل الصنعة من يختار الكلام المتين، والقول الرصين. ومنهم من يختار الكلام الذي يروق ماؤه، وتروع بهجتُه ورُواؤه (...). كما قد يختار

---

[291] الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 1. 5- 7.، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، المؤسسة السعوديّة بمصر، القاهرة، د. ت.

[292] نلاحظ أنّ الباقلاّني، هنا، يأخذ من الجمحيّ دون الإحالة عليه. ولا نرى ذلك من باب التناصّ بين الرجلين!

قومٌ ما يغمُض معناه، ويغرُب لفظه، ولا يختار ما سهُل على اللسان، وسبَق إلى البيان».[293]

وأيّاً ما يكن الشأن، فإنّ الأقدمين نبهُوا إلى مسألةَ وجوبِ ارتفاع مستوى بلاغة التلقّي إلى مستوى بلاغة الإرسال في الخطاب الأدبيّ من حيث هو.

وإذن، فإنّ بلاغة التّلقّي قد لا يقلّ شأنها، ويدنو خطرُها، عن بلاغة الإرسال. نكرّر ذلك. ويمكن أن يترجَم هذا المعنى إلى ما يمكن أن نُطلق عليه «كفاءة القارئ». فالقارئ، أو المتلقّي، إذا لم يكن كُفُؤاً لتلقّي الرسالة الأدبيّة، فإنّ النصّ الأدبيّ المرسَل يفقِد علّة وجوده؛ إذْ ما يكون لشاعرٍ من البلغاء الفصحاء، واللَّسِنِينَ الأَبْيِنَاءِ، أن يخاطِبَ قوماً بأجملِ ما يكتبُ ويُنْشِئ، وهم لا يفهَمونه أصلاً، أو يفهمونه فهْماً ناقصاً (إمّا لعدم امتلاك اللّغة التي يفهم المتلقّي النّصّ بها، وإمّا لعدم امتلاكِه الكفاءةَ المؤهِّلة لتلقّي ذلك النّصّ الأدبيّ المطروح). بل إنّ شرط الكفاية في التّلقّي هو شأن واردٌ لا يجوز الاستغناءُ عنه. فالشاعر في المنبر، كاللاّعب في الملعب، إذا أبدع وحدَه، فإنّه لا يعرف أنّه أبدع حقّاً، فتبرُد هِمَّتُه، وتخمُد جذوته، ويفتُر نشاطه؛ في حين أنّ جماليّة الإبداع لديه تبرُع وتزهُو بفضل إعجاب المتلقّين به، أو المشاهدين إيّاه. فلَكأنّ الطّرَف الآخَر في عمليّة التبليغ هو بمثابة أهميّة الطّرَف الأوّل، حذوَ النعل بالنعل.

ولعل من الواضح لدى عامّة المستنيرين من النّاس أنّ القرءان الكريم لم ينزل في العرب إلاّ وقد كانوا غايةً في تزوير القول، وزَخرفَة الكلام، والإيلاع بتحبير البيان، والتَّهافت على تنميق النّسْج البليغ؛

---

[293] الباقلاني، إعجاز القرآن، ص. 113- 114.

فكانوا شديدي الإعجاب بحسن المنطق، وفصيح الحديث؛ لكن القرآن جاء بأفصحَ ممّا كانوا يتفاصحون، وأبلغ مما به كانوا يتنافسون في القول، فلمّا زعموا إنْ هو إلاّ من قول البشر، تحدّاهم فأفحمهم، وأغراهم فبكّتَهم. ويعني ذلك كلّه أنّ بلاغة التلقي لم تكن بعيدة جداً عن بلاغة الإرسال، زمنَ ظهور الرسالة المحمّديّة؛ ولذلك كانوا يفهمون النّصّ القرآني، ويُعجَبون به، ويُقرّون بجبروت بلاغته، على ادّعاء جاحديهم أنّه ليس من كلام اللّه، وكانوا مع ذلك عاجزين عن أن يأتوا بمثله، كالقارئ العاديّ الذي يقرأ قصيدة جميلة فيعايش كلّ ما فيها من تصوير بديع، ويفهم كلّ ما ورد من لغتها، فيُعجَب بكلّ ذلك إعجاباً، ولكنّه، مع ذلك، إذا أراد أن يكتب مثل ذلك، بل بيتاً من ذلك، لم يستطع شيئاً، مع وجود الفارق بين المسألة الإعجازيّة، وبين مجرّد قصيدة شعريّة. وقد قالوا في ذلك مقولتهم الشهيرة: «السّهل الممتنع»! والحقّ أن مقولة السّهل الممتنع تنطبق على المتلقّي بمقدار ما تنطبق على المُرسِل؛ لأنّ إعجاب المتلقّي يزداد حين يفهم الرسالة الأدبيّة ويعجب بها، فيوسوِسُ إليه أنّه قادر على أن يكتب مثلها، لأنّ صاحبها لم يصطنع إلاّ لغة يفهمها، وأسلوباً عاديّاً ليس غريباً عنه، غير أنّه لا يستطيع... وكذلك كان شأن العرب على عهد نزول القرآن...

وقد قال أبو عثمان الجاحظ عن مسألة بلاغة التلقّي عند العرب زمن النبوة المحمديّة:

«ولا يجوز أن يكون مثلُ العربِ في كثرة عَددِهم، واختلاف عِللهم، والكلامُ كلامُهم، وهو سيّدُ عملِهم، فقد فاض بيانُهم، وجاشتْ به صدورُهم، وغلبتْهُم قوّتُهم عليه عند أنفسهم، حتّى قالوا في الحيّات

والعقارب، والذّباب والكِلاب، والخنافِس والجِعْلان، والحمير والْحَمام، وكلّ ما دبّ ودرَج، ولاحَ لِعَيْنٍ، وخطرَ على قلب. ولهم بعدُ أصنافُ النّظْم، وضروبُ التّأليف، كالقصيد والرجز، والمزدوج والْمُجانَس، والأسجاع والمنثور». [294]

غير أنّ العرب على ما وصفهم به أبو عثمان الجاحظ لم يكونوا قادرين على أن يتحدَّوُا القرآن، ولكنّهم لم يَفُتْهم أن يفهموه حين كانوا يتلقّونه بأحسن الفهم، فيُدركون ما فيه من جبروت البيان، وسحر القول؛ فكانت بلاغة التلقّي في أذهانهم ماثلة، وفي أذواقهم قائمة.

وقد كنّا قلنا: إنّ الأديب، شاعراً كان أو خطيباً أو كاتباً، وذلك منذ الأزمُن القديمة، والعصور العتيقة، يعنيه رأي المتلقّين فيما يقول من قول، وفيما يخاطبهم به من خطاب. فإذا أيقن بإعجاب المتلقّين به، ازداد إيلاعاً بتدبيج القول لهم، وتحبيره من أجلهم. ولذلك ورد في حديث أبي موسى الأشعريّ، وقد كان نديَّ الصّوت، فصيح اللّسان، فكان يصلّي بعض صلاته في بيته وسيّدُنا رسولُ الله، صلّى الله عليه وسلّم، مارّ ببيته، دون أن يعلم أبو موسى بالأمر، فلمّا أخبره الرسول الكريم من الغد إلى أن|ه استمع لقراءته فأعجب بها، قال: «لو علمت أنّك تسمع لقراءتي لحبّرتُها لك تحبيراً»! [295]

---

[294] الجاحظ، رسائل الجاحظ، حجج النبوة، 3. 273، تحقيق عبد السلام هارون، نشر الخانجي، القاهرة 1399 - 1979.

[295] ابن منظور، لسان العرب، حبر. والخطاب من أبي موسى لسيدنا رسول الله. ونصّ الحديث كما ورد في السنن الكبرى للبيهقي: يقول أبو موسى الأشعريّ رضي الله عنه: «قال لي رسول الله: «لو رأيتَنِي وأنا أسمع قراءتك البارحة! لقد أُوتيتَ مزماراً من مزامير داود! فقال: لو علمت لحبّرته لك تحبيراً». السنن الكبرى، 4. 92، دار الفكر، بيروت. يقول البيهقي عن هذا الحديث: «رواه مسلم في الصحيح عن داود بن رُشَيْد، إلاّ أنه لم يذكر قول أبي موسى. وأخرجه البخاري مختصراً». وورد الحديث بروايات مختلفة، ولكنّها متقاربة؛ فمن ذلك قول سيّدنا رسول الله: «مررت بك البارحة ومعي عائشة وأنت تقرأ في بيتك، فقمنا فاستمعنا. فقال له أبو موسى: أمَا إنّي يا رسول الله لو علِمْتُ لحبّرته لك تحبيراً»، مسند أبي يعلى الموصلي، 13. 266. وينظر ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، 1. 399، مؤسسة

فأبو موسى الأشعريّ، كان يقرأ بصوته الجميل قراءةً عاديّة، ومع ذلك أعجبتْ قراءتُه سيّدَنا رسول الله: فلمّا علمَ أنّه أُعجب بها، قال له ما قال مسروراً سعيداً. ولقد يعني ذلك أنّ المرءَ محكوم بجبلّته الأولى على أن يبالغ في إرضاءِ مَن يُعجَبون به وهو يعمل شيئاً. وكلّما ازداد الإعجاب بعمل الإنسان أوْ صوته أو أدبه أو قراءته أو رسْمه أو نقْشه أو بنيانه أو أيّ شيءٍ آخرَ مما ينهض به، حمله ذلك على تجويدٍ أكثر، وتحسين أروع. ولعلّ ذلك أن يكون من بواعث نشوءِ الفنون الجميلة لدى الإنسان منذ فجر التاريخ، وتطوّرها خصوصاً.

ثالثاً. إشكالية بلاغة التلقّي

ليس من الضرورة أن يتّفق المتلقّي مع الباثّ في الهْوَى، فكثير من الفقهاء والقضاة يَروُون شِعر أبي نواس، وشعر مسلم، وربما استشهدوا بهما في مواقف جماليّة كثيرة، لدى تعرّضهم لأنواع التشبيه والاستعارات.[296] وكان كثيرٌ من النّقّاد الأقدمين، هم في أصلهم قضاة شرعيّون، أمثال عبد القاهر الجرجاني، وعليّ بن عبد العزيز الجرجانيّ، وأبي بكر الباقلاّني، والزمخشري والقرطبيّ في تفسيرِيْهما، وكانوا مع ذلك يستشهدون بأجمل الأشعار التي قالها أبو نواس وابن المعتز ومسلم وأبو تمام والبحتري وسَواؤُهم من أكبر الشعراء الغزِلين والخمّارين، معجَبين بها، متذوّقين لها؛ فلم يُنكر عليهم ذلك أحدٌ من علماء الدين

الرسالة، بيروت؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 5. 311؛ 8. 260، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ وتفسير القرطبي، 1. 1؛ وصحيح ابن حبّان، 6. 369، دار الفكر، بيروت.

[296] ينظر علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه (مجازات كثيرة من كتابه)؛ وعبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة (مواطن كثيرة من الكتابين)؛ وابو بكر الباقلاّني، إعجاز القرآن (مواطن مختلفة من الكتاب).

المعاصرين لهم، من باب أنّ راوي الكفر ليس بكافر! ومن باب أنّ الشعر ثقافة عربيّة متجذّرة في جميع العلوم. ومن العسير الاستغناءُ عن رواية الشعر العربيّ في ممارسة الكتابة عن أيّ حقل من العلم في العصور القديمة؛ وأنّ للشاعر من حقّ القول، ما ليس لغيره. فالنّاس في القديم كانوا أكثر تسامحاً في التّعامل مع حريّة التعبير الأدبيّة خصوصاً، فكانوا مقتنعين بأنّ الشاعر هو مكمّل لبهجة الحياة باعتباره فنّاناً يُمْتع بشعره الأذواق، وأنّ هذا الشاعر إذا لم يقل في موضوعات بعينها مثل ذلك ربما استحالَ مجرّدَ ناظمٍ واعظ!

من أجل كلّ ذلك لم يكن اتّفاق النّاقد مع الشاعر في هواه أمراً مطروحاً، ولا شأناً مطلوباً؛ فكان أكابر القضاة والمفسّرين، إذن، يخوضون في أشعار الغزَل والخمر التي قالها شعراء، ليستشهدوا بها في مواقفَ معيّنةٍ من كُتبهم تُظَاهِرهم على فهْم مسألة شعريّة لطيفة، أو إدراك معنىً لغويّ غامض، أو حتّى لدى تقرير نظريّة بلاغيّة.

ولذلك لا يوجد مانعٌ من الهوى (أو مانع من الإدْيولوجيا بتعبير عصريّ)، أو سَواؤُهُ من الموانع، مِن أن يَرْوِيَ المتلقّي أدبَ الباثّ والخوض فيه، وربما الإعجاب به، فالاختلاف في الرأي أو المذهب أو حتّى العقيدة الدّينيّة لا ينبغي له أن يُفسد تمثّل الأشياء على حقيقتها في واقع الأمر.

وإنّ بلاغة التلقّي، وإشراقة الفهم لِلَطائفِ الشعر الجميل هي التي قد تكون حملت عليَّ بنَ عبدِ العزيز الجرجانيّ على أن يتصدّى لخصوم المتنبّي فيُبكّتهم تبكيتاً، ويُسَكّتهم تسكيتاً، فألّف كتاباً كاملاً قد يُعَدّ من أحسن ما أُلّف في نقد الشعر في العهود القديمة؛ وذلك لِما في آرائه من سداد، ولِما في أحكامه من اعتدال؛ ولخوضه في الشعريّة العربيّة

بكلّ ما فيها من تناصّ (سرقة أدبيّة)، والذهاب بعيداً في البحث في تأثر هذا الشاعر بذاك، أو ذاك بهذا، مع عرضٍ لأجمل الأبيات الشعريّة التي جادتْ بها قرائح الشعراء العرب إلى نهاية عهده، وهو أواخر القرن الرابع للهجرة.

كما أنّا لاحظنا أنّ عليّ بن عبد العزيز الجرجاني (نذكر اسمه كاملاً حتّى لا يلتبس مع الجرجانيّ الآخر، عبد القاهر) لم يتردّد في الاستشهاد بكلّ الأشعار الجميلة التي كان يؤيّد بها أحكامه، أو يدعّم بواسطة إثباتها آراءَه، على احترافه القضاءَ الشرعيّ. وقد يعني ذلك أنّ الفقهاء الأقدمين لم يكونوا أقلّ أدبيّةً، ولا فهماً للأدب خصوصاً، من أيٍّ من النقّاد غير الفقهاء، ليس إلاّ. في حين أنّ فقهاء عهدنا هذا هم من الجهل بالأدب بحيث لا يكادون يُقيمون إنشادَ بيتٍ من الشعر العربيّ، فهم كأنهم فقهاء أعاجم، لا فقهاء عرب، لأنّ العربيّ الذي لا يروي الشعر ولا يستشهد به لا يكون عربيّاً! ولنا أسوة حسنة في أكابر الصحابة وأجِلّتهم رضوان الله عليهم أجمعين.

غير أنّ ذلك لم يكن عامّاً في بلاغة التلقّي، فربما تعصّب الناقد، وانطلق من موقف مسبق، فتعصّب على الشاعر جملة وتفصيلاً، وشنّع عليه، ولم يُقرّ له بفضل، ولا اعترف له بموهبة شعريّة. ويحضرنا نموذج مشهور في تاريخ النّقد البلاغي العربيّ، وهو ما كتبه القاضي أبو بكر الباقلاّني عن شعر امرئ القيس، والبحتريّ.

وقد كنّا اعترضنا على الشيخ الباقلاّني تسخيفَه شعرَ امرئِ القيس، والتّعصّب عليه تعصّباً مُنكَراً، في كتابة أخرى لنا في غير هذا المقام، ونريد أن نركّز هنا على أنّ اختلاف الهوى بين الباثّ والمتلقّي

المحترف قد يُفضي بالمتلقي إلى القيام مقاماً متعصّباً. ولذلك ألفينا الباقلاّني يصنّف البحتريّ في الدّرك الأسفل من المكانة الشعريّة، بعد أن كان جاء ذلك مع امرئ القيس أيضاً من قبل. ولعلّ الذي حمل الشيخَ الجليل على ذلك انطلاقُه من موقف كان وقفه سلَفاً، وهو أنّ أجمل الشعر العربيّ، وهو الذي كان الإقرار به وقع بين الناس لامرئ القيس، هو أحطّ منزلةً أدبيّةً مما يظنّون، قياساً على جماليّة النظم القرآنيّ الكامل. وهو موقف كان الشيخ عنه في غنىً، فالقرآن قرآن، والشعر شعر. وما كان ينبغي أن تقع الموازنة بين كلام اللّه عزّ وجلّ، وكلام بشر من النّاس كان يعيش في عصر ظلمات الجاهليّة!

غير أنّ شعر امرئ القيس، حين نصنّفه في بابه، هو من أجمل الشعر العربيّ على وجه الإطلاق، وما نهض به الباقلاّني من أجل الانتقاص من منزلته، والحطّ من طبقته، ليس يعني شيئاً ذا بال، لأنّه لم يغيّر من واقع الأمر شيئاً، ولم يُفْضِ بالنّقّاد إلى أن يعوجوا على الباقلاّني ليعرفوا رأيه السيّئَ في امرئ القيس، قبل أن يقرءوا أشعاره الجميلة، ويستمتعوا بها. ثمّ إنّ أيّ شاعرٍ آخر يمكن أن نتمحّل ما نتمحّل عن شعره، فنتعصّب عليه، ونتتبّع سقطاته، فلا نلتمس له إلاّ النقائص والعيوب، ونأتي بألفاظ مضادّة بالقياس إلى ما استعمل، وبنسوج مخالفة بالنسبة لما اصطنع؛ فنكون بذلك غالَيْنا وتعصّبْنا، ولم نكن اعتدلْنا ولا انتصفْنا.

والحقّ أنّ الباقلاّني لم يترك أحداً من كبار الشعراء إلاّ ناله بقلمه، وانتقصه باعتراضه، وانتهى فيه إلى أنّه لم يكن على شيء؛ فقد جاء مع أبي عُبادة البحتريّ، كما سلفت الإيماءة إلى ذلك، ما كان جاء

مع امرئ القيس، فتوقّف لدى مطلعٍ من أجمل قصائد الشعر العربيّ القديم على الإطلاق، وهو قوله:

أهلاً بذلكم الخيالِ المقْبِـل   فعَلَ الذي نهواهُ، أم لم يَفعلِ

برْقٌ سرى في بطن وجرةَ فاهتدتْ   بِسَناهُ أعناقُ الرِّكَابِ الضُّلَّلِ

فراغَ عليه بقلمه فسفَّهَه تسفيهاً، وسخّفه تسخيفاً، وضعّفه تضعيفاً، فترك البحتريَّ وكأنّه مجرّد شُوَيْعرٍ محروم، وأنّه ليس أهلاً لأن يتصنّف في الدرجة العشرين من طبقات فحول الشعراء العرب!

يقول الباقلاّني معلّقاً على بيتي البحتريّ، منتقصاً منهما، ناعياً عليهما: «البيت الأوّل: في قوله: «ذلكم الخيال» ثِقلُ رُوحٍ، وتطويل وحشْو، وغيرُه أصلح له. وأخفّ منه قولُ الصَّنَوْبَريّ:

أهلاً بذاك الزَّورِ من زورِ   شمسٌ بدتْ في فلَكِ الدَّور

وعذوبة الشعر تذهب بزيادة حرف أو نقصان حرفٍ، فيصير إلى الكزازة، وتعود ملاحتُهُ بذلك ملوحةً، وفصاحتُه عِيّاً، وبراعته تكلّفاً، وسلاستُه تعسّفاً، ومَلاسته تَلَوِّياً وتعقُّداً. فهذا فصل.

وفيه شيء آخرُ، وهو أنّ هذا الخطاب إنّما يستقيم مهما خوطب الخيال حالَ إقباله، فأمّا أن يحكيَ الحال التي كانت وسلفتْ على هذه العيادة ففيه عُهدة، وفي تركيب الكلامِ عن هذا المعنى عقدة، وهو لبراعته وحذْقه الصنعة يعلَقُ نحو هذا الكلام، ولا ينظر في عواقبه، لأنّ ملاحة قوله تغطّي على عيون الناظرين فيه نحو هذه الأمور.

ثمّ قوله: «فعل الذي نهواهُ أو لم يفعل» ليست بكلمة رشيقة، ولا لفظة ظريفة، وإن كانت كسائر الكلام.

فأمّا بيتُه الثاني، فهو عظيم الموقع في البهجة، وبديع المأخذ، حسَنُ الرُّواء، أنيق المنظر والمسمع، يملأ القلب والفهم، ويفرح الخاطر، وتَسري بشاشته في العروق. (...)

ومع هذا كلّه فيه ما نشرحه من الخلل، مع الديباجة الحسنة والرونق المليح. وذلك أنّه جعل الخيال كالبرق لإشراقه في مسراهُ، كما يقال: إنّه يسرِي كنسيم الصَّبا، فيطيّب ما مرّ به، كذلك يضيء ما مرّ حوله، وينوّر ما مرّ به. وهذا غلوٌّ في الصنعة، إلاّ أنّ ذِكْرَهُ «بطن وجرةَ» حشوٌ، وفي ذكْره خلل؛ لأنّ النور القليل يؤثّر في بطون الأرض وما اطمأنّ منها، بخلاف ما يؤثّر في غيرها، فلم يكن من سبيله أن يربط ذلك ببطن وجرة. (...) ثمّ إنّما يُذكر الخيالُ بخفاء الأثر، ودقّة المطلب، ولُطف المسلك، وهذا الذي ذكر يضادّ هذا الوجه، ويخالف ما وضع عليه أصل الباب». [297]

والحقّ أنّ ما ذكره الشيخ الباقلاّني في تعليقه على شعر البحتريّ لا يعني، في رأينا، إلاّ أنّه حقّاً هو فقيه قبل كلّ شيء، وأنّه يتذوّق الشعر العربيّ الجميل بذائقة رجل لا يُحسن النّقد الأدبيّ الموضوعيّ، ولكنّه يحسن المناظرة والمعارضة. وكان أولى للشيخ أن ينتصر لإعجاز القرآن العظيم الذي لم يكن هو وحده أوّل من ينتصر له، فلم يكن، إذن، أوّل المتناولين لموضوعه ولا آخرَهم أيضاً، ويذرَ النّقد الأدبيّ لذَويه. فلكلّ مجالٍ رجال، ولكلّ مقامٍ مقال.

---

[297] الباقلاّني، إعجاز القرآن، 219- 221.

وقد رأينا الباقلاّني في تعليقه على البيت الأوّل يتحدّث فلا يقول شيئاً، وظلّ يتحدّث بكلام يمكن أن يسريَ مسارُه على أيّ بيت من الشعر على الأرض. وكان من الأولى له أن يكشف للناس عوَار البيت الأوّل للبحتريّ إن كان فيه حقّاً هذا العوار، بل نراه من أجمل مطالع الشعر العربيّ وأنْضرها ديباجةً، وأزهاها شعريّة. بل اجتزأ الشيخ بهذا التعليق الذي كثيراً ما كان يردّده حتّى اغتدى لديه تعبيراً مسكوكاً، وقولاً مكروراً؛ إذ يعلّق به على البيت الأوّل، وعلى الثاني، وعلى السابع من قصيدة البحتريّ، وعلى شعر امرئ القيس أيضاً في مطلع معلّقته... فالحشو والتكلّف، والتجشّم والمستنكر، والنافر والجافي، والمتداول والوحشيّ: من الألفاظ المسكوكة المكرورة التي كان الباقلاّني يَتّخِذُها ليذمَّ بها أشعار الشعراء. فأمّا إن أتى الشاعر بلفظ مليح جارٍ بين النّاس فيزعم أنّه مبتذل متداول، وأمّا إن أتى بلفظ جزْل غير جارٍ بين النّاس فيزعم أنّه وحشيّ نافر! فإنّا لا ندري ما ذا كان يريد الشيخ الفقيه من الشعراء أن تأتيَ له حتّى يرضَى عنها؟!

ونتوقّف لنناقش الشيخَ الباقلاّني في أحكامه انتصافاً للحقّ، وتنزيلاً للشعراء في منازلهم، ودفْعاً للغَبْن الذي وقع منه عليهم:

فالأُولى، أنّ المصراع الأوّلَ من المطلع:

❖أهلاً بذلكم الخيال المُقْبل❖

لا يوجد فيه حشو ولا تطويل، ولا ثقل روح؛ فإنّما الشاعر يخاطب خيال الحبيب الذي تأوّبَه فيرحّبُ به ترحيباً في لغة شعريّة نضرة رشيقة، وعذبة خفيفة، وإلاّ فأين هذا الحشوُ الذي اعتور صدر بيت البحتريّ فزعمه الشيخ مَزْعَماً؟ أكان يمكن أن يقول الشاعر مثلاً: «أهلاً بذلك

الخيال» فيستقيمَ له نسج الشعر؟ أم كان يمكن أن يجتزئ بقوله: «**أهلاً** بذلكم المقبل»؟ أم كان ممكناً أن يستغنيَ عن عبارة الترحيب (**أهلاً**) فيقول: «بذلكم الخيال المقبل»؟

إنّا، واللّه، حاولْنا أن نجاريَ كشْف الشيخ الفقيه في قراءته هذا المصراع على أنّ فيه حشواً وتطويلاً، ورُوحاً ثقيلاً، فما استبان لنا من ذلك وجهٌ. إلاّ أن نكون نحن أقلّ تذوّقاً للشعر العربيّ، وأدنى درجة في التمييز بين الكلام والكلام، فنعم. فأيّ ثقل روحٍ أن يخاطب شاعر حبيبتَه فيرحّبَ بخيالها المتأوِّب، ويحتفيَ بطَيفها المتمثّل، بلغة بسيطة تفهمُها، وبمعنى جارٍ بين الناس تتلقّاه فتتجاوب معه؟

والثانية،ما يراه الشيخ أنّه أمثل من صدر بيت البحتري، وهو قول الصنوبريّ:

❖أهلاً بذاك الزَّوْرِ من زَوْرِ❖

فإنّ الشيخ يبرهن، تارة أخرى، بأنّه فقيه في ذوقه، وكان بعيداً عن تذوّق الشعر الرّفيع فيما يبدو؛ إذْ مثل هذا المصراع هو الأثقل روحاً، وهو الأرَكّ تعبيراً، فكيف يأتي به مناقضاً في الجمال الفنّيّ لمصراع البحتريّ البديع؟ بل إنّ صدر بيت الصنوبريّ هو المشتمل على حشو حين كرّر ما كرّر فيه: «بذاك الزَّوْر، من زَور»؛ ذلك بأنّ مخاطبة الحبيب، وهو هنا، من باب الافتراض، جاريةٌ محدودة الثقافة، بسيطة اللّغة، بمثل لفظ «الزّور» الذي هو اسم جنس لكلّ زائرٍ، رجلاً كان أم امرأةً، مفرداً كان أم مثنّى أم جمعاً، هو تضييع للغة الغزَل، وتشويش على لذّة بلاغة التّلقّي، بحرمان الحبيبة المتلقّيَة من أن تفهم أنّ الزائرة إنّما هي، **لا هؤلاء** الأجناس من الزّائرين من رجال ونساء، فتغدو هي مجرّد رقمٍ بينهم!

يضاف إلى ذلك أنّ قوله: «من زَور» هو حشوٌ وعِيٌّ، وبَكاءةٌ وفَهاهة؛ وكأنّ الشاعر لم يجد شيئاً يتمّ به صدر بيته من اللّغة الشعريّة فاستغاث بهذا «الزور» الذي هو من جنس اللّفظ الأوّل الثقيل الفضفاضِ الدّلالةِ، غير المتمحّض للحبيب المخاطَب، فازداد الكلام، حقّاً، ثِقلاً وركاكة.

ثمّ إنّا لا نجد مثل هذا التعبير الفقير مما يجري في لغة أكابر الشعراء، بل حتّى في لغة أصاغرهم. ثمّ إنّ قوله: «بذاك» قطع به الصنوبريّ نفَس الكلام، وشحّ بحروف اللّغة على الحبيبة المخاطبة، كما شحّ عليها بلفظة أخرى، غير لفظة «الزَّور» الأولى الثقيلة أصلاً، فأضاف لها لفظة ثقيلة أخرى لِتُوقِرَها بالأثقال، فضاعت الحبيبة المسكينة بين الزور الأوّل، والزور الآخر، ولم تنلْ من مكانتها في قلبه شيئاً.

ثمّ إنّ البحتري إنّما يتحدّث عن خيال حبيبته وقد تأوّبَه في الليل الطّويل فملأ عليه نفْسه، وأرّق وجدانه، وهو شأن من شؤون العشّاق، وسيرةٌ محمودةٌ من سيَرهم. في حين أنّ الصنوبريّ لم يتأوّبْه خيال الحبيب، ولا أرِقَ هو في تمثُّله، والاكتواءِ برسيس حبّه في دُجى اللّيل، ولكنّه جاءه زائراً بالنهار فابتذل له نفسَه، والآية على ذلك أنّه اصطنع من الكلام ما يدلّ على أنّ ذلك كان بالنهار الوضّاح والنّاس يشهدون؛ فكأنّ هذا الحبيب لم يكن إلاّ امرأة تبذُل نفسَها للرجال ابتذالاً، وتتهالك عليهم تهالُكاً، فلا تراها تردّ يدَ لامس يطلبها! وذلك حين قال:

❖شمس بدتْ في فلك الدّور❖

فكلّ ما في الأمر أنّ هذه المرأة جميلة؛ ولكنّها لم تكن حسناءَ متأبّيةً، تنفُر من الرجال، ولا تتلايَنُ لِمن عرضوا عليها الحبّ، مثل حبيبة

البحتريّ التي كانت عفيفة متأبّيةً، ونَوَاراً نفوراً، وإلاّ لَما كان البحتريّ قال:

❖فعَلَ الذي نهواه، أو لم يفعلِ❖

وإلاّ لَما قال من بعد ذلك أيضاً:

مِن غادةٍ مُنِعتْ، وتمنع نيلَها   فلوَ انّها بُذِلتْ لنا، لم تُبذَلِ!

وهناك شيء آخر، وهو أنّ هذا الوزن الذي أقام عليه الصنوبريّ شعره يتقطّع به النَّفَس، ويتعثّر به الإيقاع، ويُتْعبُ الذي يردّده فلا يستقيم له لحنٌ مكين، ولا يتّخذ موقعه من الذوق السليم؛ فشتّان، إذن، بين قول البحتريّ:

أهلاً بذلكمُ الخيالِ المُقْبلِ

الرشيق المتمكّن، ولمنبسط المتمدّد، وبين قول الصنوبريّ:

أهلاً بذاك الزَّور من زور

الذي يتقطّع به النَّفَس، ويَقلَق فيه الإيقاع.

والثالثة، وأمّا قول الباقلاّني معلّقاً على البحتريّ في صدر بيته الأول: «وعذوبة الشعر تذهب بزيادة حرف أو نقصان حرفٍ، فيصير إلى الكزازة، وتعود ملاحتُهُ بذلك ملوحةً، وفصاحتُه عِيّاً، وبراعته تكلّفاً، وسلاستُه تعسّفاً، ومَلاسته تلوياً وتعقُّداً. فهذا فصل»، فهو كلام لا يتمحّض لتحليل شعر البحتريّ، فهو عامّ فضفاض.

والرابعة، أنّ ما يضطرب به قلمُه في الاعتراض على شعر البحتريّ في بيته الثاني، و«أنّ هذا الخطاب إنّما يستقيم مهما خوطب الخيال حالَ إقباله، فأمّا أن يحكيَ الحال التي كانت وسلفتْ على هذه العيادة ففيه عُهدة، وفي تركيب الكلامِ عن هذا المعنى عقدة، وهو لبراعته وحذقه

الصنعة يعلَقُ نحو هذا الكلام، ولا ينظر في عواقبه، لأنّ ملاحة قوله تغطّي على عيون الناظرين فيه نحو هذه الأمور»:

أوّلاً، أنْ لا ديَّارَ من فصحاء العربِ ومَنْ لهم يدٌ فيها، كما يقول ابن مالك، يصطنع «مهما» مع الفعل الماضي، وإنّما ذلك من تعبير العوامّ؛

وآخراً، مَن حرَّمَ على الشعراء أن يخاطبوا أخيلة أحبّتِهم في حيثُ يشاءون، وأيّان يشاءون؟ ثمّ من قال: إنّ البحتريّ كان يخاطب هذا الخيال في حال إدباره؟ وما الحجّةُ على ذلك؟ وأين يوجد البرهان القاطع، والدليل الساطع، على أنّ في قول البحتري:

❖أهلاً بذلكم الخيال المُقْبل❖

ما يدلّ على «الحال التي كانت وسلفَتْ»؟ وكيف يصيّر الشيخ الإقبالَ إدباراً، والحاضرَ ماضياً؟ وكيف يُعقَل أن يخاطب عاقلٌ شأناً مضى وغبر، وهو يستطيع مخاطبتَه وقد مثُلَ له وحضَر؟ ثمّ أين هذه العقدة التي يتحدث عنها الباقلاّني: أهي في هذا المعنى الواضح المباشر، أم هي في هذا اللّفظ البسيط الذي يفهمه الولدان كما يفهمه الكبار؟ إنّ أمر الشيخ في كلّ هذا لعجيب، وإنّ قوله لَمَريج!

والخامسة، وأمّا حُكْم الباقلاّني بأنّ ما جاء في عجُز البيت الأوّل ليس فيه «كلمة رشيقة، ولا لفظة ظريفة، وإن كانت كسائر الكلام»، فهو حكم مُعْتَسف، ومذهبٌ غيرُ مُنتصِف. فما قال البحتريّ هو من السهل الممتنع، فهو بمقدار ما يبدو بسيطاً في حُكم المتناوَل، فإنّه ليس يسيراً أن يأتيَ به إلاّ من استقامت له سبيلُ الشعر، ودانت له دولتُه، وتمكّنتْ من قريحته مكانته؛ فالبحتري بعد أن زعم أنّ طيف حبيبه تأوَّبه فوقف عليه، وازْداره فحام من حوله، وَكّدَ ذلك بأنّ هذا الذي

ذكَرَ من شأنه، وقرّر من أمره، هو حقيقة واقعة، وليس مجرّدَ ادّعاءٍ باطلٍ، ولا توهّم خاطئ: فحتّى إذا أنكر هذا الحبيب ما ادّعاه الْمُحبّ، وأنّه لا هو تأوّبَه ولا هو ازْدَارَهُ، وأنّه لم يَنتَوِ السُّرَى نحوه قطّ؛ فقد كان ذلك فعلاً. ولا على الحبيب أن لا يكون قد جاء ذلك، أو جاءه فأنكره، فالشأنان سِيّانِ.

وعلينا أن نتوقّف لدى التكرار الفنيّ الذي وقع في عجز بيت البحتريّ، لنوازنه بالتكرار الركيك الذي وقع في صدر بيت الصنّوبريّ. فقول هذا: «بذاك الزور، من زَور» دلّ على شيء بادٍ من العِيِّ، وعلى شيء من عدم استقامة اللّغة لنسْج الشعر؛ في حين أنّ قول البحتريّ: «فعل الذي نهواه، أو لم يفعل» قامَ على شِقّين اثنين من زُخْرُفِ القول:

1. فعَل الذي نهواه؛

2. أو لم يفعل!

وعلى نقيض ما زعم الباقلاّني من وجود حشْو في كلام البحتريّ، فإنّ فيه تكثيفاً لا يُنكَر، لأنّ أصل هذا الكلام باللّغة غيرِ الشعريّة: فسواء عليّ إقرارُ الحبيبِ بأنّه تأوّبني ومَثُل لي، وعدَمُ إقرارِهِ بذلك وإنكارُه إيّاه: فإنّ ما أدّعيه قد وقع فعلاً وحقّاً.

في حين أنّ قول الصنوبري:

1. أهلاً بذاك الزَّور

2. من زَور

لا يدلّ على معنى التسوية، ولا حتّى على معنى التوكيد، ولكنّه حشوٌ من القول أُنْهِكَ به النّسجُ الشعريُّ دون غَناء. لأنّ قول قائل: «أهلاً بذاك الضيف، من ضيف»، لا يعني معنيين اثنين دالّين على الضيف،

ولكنّ «من ضيفٍ» الثانية جاءتْ كالتوكيد، وليس ذلك من بديع الكَلام «حُلْوٌ أوّلُه، حُلوٌ آخرُه»، كما يقول سيّدنا رسول اللّه، صلّى الله عليه وسلم! في حين أنّ قول قائل وهو يتحدّث عن مسألة تتمحّض لشخصٍ من الأشخاص: «أقرّ بذلك، أم لم يُقْرِر» يعني وجود معنيين اثنين، بل ربما ثلاثة معانٍ: الإقرارِ، وعدمِ الإقرار، وما يربط بينهما من الالتزام بالتّسوية في رفْض هذا الإقرار المفترض، والإصرار على حدوث الفعل.

والسادسة، وأمّا ما ذكَره الباقلاّني وهو يعلّق على البيت الثاني للبحتريّ، ثمّ إضرابُه عن ذلك والعمْدُ إلى الانتقاص منه حين قال:

«ومع هذا كلّه فيه ما نشرحه من الخلل، مع الديباجة الحسنة والرونق المليح. وذلك أنّه جعل الخيال كالبرق لإشراقه في مسراهُ، كما يقال: إنّه يسرِي كنسيم الصَّبا، فيطيّب ما مرّ به، كذلك يضيء ما مرّ حوله، وينوّر ما مرّ به. وهذا غلوٌّ في الصنعة، إلاّ أنّ ذِكْرَهُ «بطن وجرةَ» حشوٌ، وفي ذكْره خلل؛ لأنّ النور القليل يؤثّر في بطون الأرض وما اطمأنّ منها، بخلاف ما يؤثّر في غيرها، فلم يكن من سبيله أن يربط ذلك ببطن وجرة(...). ثمّ إنّما يُذكر الخيالُ بخفاء الأثر، ودقّة المطلب، ولطف المسلك، وهذا الذي ذَكرَ يضادّ هذا الوجه، ويخالف ما وضع عليه أصل الباب»: فهو لا يخلو في بعض نسْجه من رَكاكاة النسج، وهو شأن مستغرَب من الباقلاّني الذي يمتلك ناصية البيان، وذلك كما ورد في بعض قوله من تكرار ركيك: « فيطيّب ما مرّ به، كذلك يضيء ما مرّ حوله، وينوّر ما مرّ به» أوّلاً، ولا يخلو في بعض حكمه من الخلل الذي كان رمى الشيخُ الفقيه به البحتريّ الشاعرَ، آخراً؛ ذلك بأنّ ما رمى به البحتريّ من غلوّ في تصوير مثول خيال الحبيب، وأنّه مُشْرق كالبرق

الخاطف، فليس مسلَّماً، لأنّ ما كنّا ذكرْنا من مواقف النقد التي انتُقد بها شعرُ امرئ القيس وحسّان كانت تقوم على تعلّق العرب الشديد بالغلوّ والمبالغة، فلم يكن البحتريّ بدعاً من ذلك. وكان عليّ بن عبد العزيز الجرجاني حكَم بوجود الغلوّ في أشعار العرب، فكان عامّاً فيهم، موجوداً بكثرةٍ لدى أوائِلهم.[298]

وما يزعمه الباقلاّني من حشْوٍ في قول البحتريّ حين ذكر المكان: «بطن وجرة»،[299] وأنّ فيه خللاً، «لأنّ النور القليل يؤثّر في بطون الأرض وما اطمأنّ منها، بخلاف ما يؤثّر في غيرها، فلم يكن من سبيله أن يربط ذلك ببطن وجرة»، فهو كلام غير واضح، وحكم غير بيّن. وكأنّ الشيخ أراد أن يموّه ويعمّيَ، وقد عهِدناه فصيح العبارة لسِناً، مشرق البيان مُبيناً. ولكنّ الحقّ حين يغيب من الكلام، يقع صاحبه في العِيّ والخذلان!

وربما كان آجدرَ بالباقلاّني أن يحلّل الصورة المركّبة الجميلة التي جاءت في البيت الثاني للبحتريّ، وهي التي تنهض على سرَيان برْقٍ باهرٍ أضاءَ على أرض بطنِ وجرةَ التي تَثوِي بها حبيبتُه؛ فإذا هذا البرقُ لِسَناهُ العظيمِ اهتدتْ بضيائه كلّ قوافل الرّكبان التي كانت تسْري في ليلها وهي ضالّة تحت جنح الظلام.

وعلى أنّا لا نريد أن نذهبَ في هذا أكثر ممّا ذهبْنا، مخافةَ أن نقعَ في الطّوائل مع الشيخ الباقلاّني الذي على بلاغيّة تلقّيه، إلاّ أنّ انطلاقه

---

[298] ينظر علي الجرجاني، م. م. س. ، ص. 420.

[299] يبدو أنّ هذا المكان مما انفرد به البحتريّ من الشعراء المعروفين، وهو مما لم يورده ياقوت من الأمكنة. وقد عثرت عليه في بيتي شعر يُنسبانِ إلى أعرابيّ لم يُذكر اسمه، وهما:

وفي الجيرة الغادينَ من بطنِ وجرةٍ غزالٌ أحمُّ المقلتين ربيبُ

فلا تحسبي أنّ الغريب الذي نأى ولكنَّ مَنْ تنأَيْنَ عنه غريبُ

(أبو علي القالي، كتاب الأمالي، 1. 185، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ط. 3، 1373-1953).

من موقف مسبق جعله يرُوغ على البحتريّ وامرئ القيس فيجعل منهما مجرّد شاعرين مبتدئين لا يعرفان من الشعر الكُوع من البُوع! فليس الذي قاله الباقلاّني وهو يتلقّى أشعار الشعراء أنّه لا يفهم الشعر، فربما يكون ذلك مستبعَداً جدّاً، ولكنّه جاء ما جاء ليمضيَ في طريقه الذي رسمه لنفسه من قبل، وهو طريق ما كان له ليسلُكه لأنّه أفضى به إلى التَّيَهَان.

وأيّاً ما يكن الشأن، فإنّ بلاغة التّلقّي (أو كفاية القراءة) لدى الباقلاّني، ولدى الذين تناولوا الأشعار العربيّة القديمة بالنقد أو بالتقريظ، هم بلغاء في عامّتهم، يتذوّقون النّصّ الشعريّ ويفهمونه أحسن الفهم. وقد أفضى ذلك إلى إخصاب الحركة النقديّة العربيّة القديمة.

رابعاً. التلقّي والإرسال والزخرَفَةُ المَسْكوكة

كان الصديق الدكتور أحمد حناش حدّثنا، منذ بضعِ سنينَ، عن مشروع كان يبحث فيه ينصرف إلى التعبيرات المسكوكة في العربيّة، وإنّا لا ندري إلى أين وصل به البحث، وقد عهِدْناه باحثاً رصيناً؟ غير أننا لم نطلع على شيء مما انتهى إليه على كلّ حال، إن كان أذاعه، بعدُ، بين النّاس.

وقد بدا لنا أنّ عقْد فقرة في منتهى هذا البحث عن مسألة الزخرفة المسكوكة في العربيّة ممّا يوسّع من دائرة هذا البحث، ويفتح فيه نوافذَ عريضة، تاركين التّفاصيل إلى الذين سيستهويهم البحث في هذا المجال الشريف.

والحقّ أنّ التعبيرات المسكوكة توجد في جميع اللّغات الإنسانيّة، وهي تظلّ تعبيرات محنّطة أو ما يمكن أن نطلق عليه بالفرنسيّة: «Expressions clichés»، ويطلق عليها في اللّغة الفرنسيّة مصطلح: «Locutions». من أجل ذلك لم تكن اللّغة العربيّة بدْعاً من هذا التقليد الأدبيّ الذي يعوّل على تعابيرَ تظلّ محفوظة متداوَلةً بين المتعاملين اللّغويّين. ولا تخضع التعابير المسكوكة في انتشارها وذيوعها في الاستعمال بين النّاس لقاعدة تضبطها، أو مرجعيّة ترجع إليها؛ ولكنّ الناس كثيراً ما يُعجَبون بحكمة أو بتعبير يجري مجرى المثل، فيغتدي بينهم متداوَلاً، ومن الصعب استبداله، في مكانه العارض، بتعبير غيره. والقرآن الكريم، والحديث النّبويّ أكبر خزّان للتعبيرات المزخرفة المسكوكة. وليس هذا مقام تفصيل هذه المسألة. ومن الأمثال السائرة التي اتّخذتْ في العربيّة نظام المعياريّة في مواقف معيّنة: «إيّاك أعني واسمعي يا جارة»! وذلك حين يُرادُ توجيه الخطاب إلى الحاضر بطريقة ملتوية، لبعض النّكَتِ. فإذا تحدّثوا عن أمرٍ جاوز الحدّ، ولم يعدْ أحدٌ يُطيقه قالوا: «بلغ السيل الزُّبَى»!. والحقّ أنّه يوجد آلاف الأمثال العربيّة التي يمكن أن تكون مما ينضوي تحت لواء التعبيرات المسكوكة التي تظلّ هي، هي، فلا تتغيّر ولا تتبدّل.

وقد تجري التعبيرات المسكوكة في مضطرَبات البلاغة وقواعدها المعروفة، لكنّها كثيراً ما تمرُق من دائرتها فتتفرّد بنفسِها، وتتبوّأ مقامَها، دون تعويل عليها. ومن التعبيرات المسكوكة الشهيرة في الأدب العربيّ بعض الكنايات مثل قولهم: فلانة «بعيدة مهوَى القُرط» إذا كانت طويلة الجيد، ومن ثمّ إذا كانت طُوّالة؛ و«وطويل النِّجاد»، ويقال هذا

التعبير وصفاً للرجل المديد القامةِ أيضاً، واشتهر هذا التعبير بأن استخدمته الخنساء في بعض شعرها.[300] ومن التعبيرات المسكوكة الحديثة التي تجري بعض هذا المجرى قولهم: «طويل الباع»، إذا قصدوا إلى طول التجربة؛ وقد اشتهر في هذا المعنى، بين الفصحاء الأبْيناء، قول الْحُبَاب بن الْمُنذر يوم السَّقيفة: «أنا جُذَيلُها الْمُحَكَّكُ، وعُذَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ»! ولعلّ المناسبة التاريخيّة الكبيرة كانت من بين عوامل انتشار هذا التعبير المتناهي البلاغة القائم على توظيف الاستعارة والمجاز. كما يقال: هو «ساعده الأيمن»، إذا أرادوا إلى أنّ شخصاً يعوّل على آخر تعويلاً تاماً. كما يقال لدى ملاقاة الشدائد والْمُكابَدة من مناسبة شقيّة: فلان «لقي الأَمَرِّينَ».[301]

ويقال لدى إرادة التعبير عن عدم اكتراث شخصٍ بأمرٍ: «ضربَ به عُرْضَ الحائط»؛ فإن لم يُطِقْ أمراً من الأمور، قالوا عن ذلك: «ضاق به ذرْعاً». فإن أردوا إلى نقاوة سيرة الرجُل قالوا: «هو نقيّ الْعِرْض». كما يقولون في صفات الألوان: أبيض ناصع، وأصفر فاقع، وأحمر قانٍ، وأسود قاتم، لا يخرجون عن ذلك.

ومن بين التقاليد المزخرِفة للأسلوب العربيّ المعياريّ اصطناعُهُم التوكيد من جنس اللّفظ المؤكَّد، وهي توكيدات مسكوكة لا أحد يمكن أن يخرج عنها، إلا إذا كان عامّيّاً لا يعرف نظام الأسلبة العربيّة، وهو في كلامهم كثير، نمثّل له بما يأتي: جهالة جهلاء، ويوم أيوم، وليلة

---

[300] وذلك حين تقول راثيةً أخاها صخراً:

طويل النجاد رفيع العماد ساد عشيرته أمردا

[301] يقال أيضاً في العربيّة في سياق هذا المعنى: لقيَ فلان الفُتَكرِينَ (وفاؤه مثلّثة)، والبُرَحين، والبلَغِين، وهي الدواهي. ينظر أبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري، النوادر في اللّغة، 1، 197.

ليلاء، وشيب شائب، وهول هائل، وموتٌ مائت، وشعر شاعر، وبلاهة بلهاء، وحماقة حمقاء، وضلالة عمياء، وخطر خطير، وقيظ قائظ، وعجب عُجاب، وهلَكَة هلْكاء، وركن ركين، وحصْن حصين، وصديق صدُوق، وسوأة سوآء، وقدَر مقدور، ودراهم مدرهَمَة، وقناطر مقنطرة...

وعلى أنّ هذا الذي ذكرْنا ليس من جنس التشبيهات والاستعارات المحنّطة، فهذا من تقاليد النّظام للأسْلَبة العربيّة، فلو قال قائل مثلاً: «قناطر كثيرة»، لدلّ على أنّه لا يعرف تقاليد الأسلبة العربيّة. وكذلك لو قال: «جهالة سخيفة»، أو «جهالة سيّئة». فهناك تعبيرات جرتْ في لسان العرب لا ينبغي الخروج عنها، لأنّها هي بمثابة الركْن الحافظ لتقاليد الأسلبة فيه.

وإذن، فعلى المستقبل أن يكون عارفاً بخصائص اللّغة التي يصطنعها المرسِل، وبخلفياتها الحضاريّة، فذلك شرط مركزيّ في فهم الرسالة اللّفظيّة الموجَّهة إليه...

الفصل السادس

البلاغة الجديدة

أولاً. عودة الازدهار لوظيفة البلاغة

من العسير جداً، إن لم يكن من المستحيل، **فصلُ البلاغة عن** الخطابة التي هي إلقاء خطابٍ فوريّ في جماعة بلغة يفهمونها. أو هي كما يعرّفها بعض الغربيّين: فنّ الإقناع.[302] ويُفترض، كما سنرى بعد حين، في لغة الخطابة أن تكون جميلة آسرة تشدّ إليها انتباه المتلقّين. كما يفترض أن تكون أفكارها المطروحة، في الوقت نفسِه، في مستواهم الثقافيّ لكي يفهموها، وإلاّ كانت الخطبة أصواتاً مدوّية في الفضاء، ثم لا فائدةَ تُجنَى. ولذلك فمهما يكن مضمون الخطابة فهي خطاب أدبيّ قبل كلّ شيء، لأنّها تقوم على مكوّنات تنضوي تحت جنس الأدب، وتتميّز بالأدبيّة التي قصاراها التّأثيرُ في المخطوب فيهم والطّمَع في إقناعهم فيقتنعون. فهي لغة، وهي، في الوقت ذاته، شيءٌ من التّخيّل بحكم أنّ الخطيب يصرِف وهمه إلى مذهبٍ من الكلام ينهض، أساساً، على تمثّل الأشياء، ثمّ صياغتها في لغة تنتظمها في أفكار يطرحها طرْحاً فوريّاً شفويّاً.

ولَمّا كان الخطيب، بأيّ لغة في العالم، يسعى إلى بلوغ غايته من متلقيه، فإنّه يعمِد إلى اختيار اللّغة التي يبلغ بواسطتها منهم ما يريد من أقرب طريق. ولكي يُفلح في ذلك كثيراً ما يعمِد إلى تحسين نسْجه، وتنميق لغته، وتأليق أسلوبه، فتراه ربما اصطنع طائفة من المحسّنات البديعيّة، وجملة من التشبيهات والكنايات والمجازات والاستعارات كما كان يحدث ذلك في نصوص الخطابة العربيّة في عصورها الزاهية.

---

[302] Cf. Petit Le Robert des noms propres, Rhétorique.

والذي يعود إلى المحاورات المثيرة التي تحدث لأوّل مرّة، في تاريخ الإسلام، بين المهاجرين والأنصار، يوم السقيفة يقتنع بذلك. فقد كان الحوار باللّغة والبيان، والحجّة والبرهان، بين أبي بكر الصّديق والحباب بن المنذر، فكان حوار أبي بكر يقوم على الحكمة والوقار والإقناع، في حين كانت لغة الحوار عند الحباب ابن المنذر لغة عالية، منسوجة في عواطف ملتهبة، فتغلّب العقل أخيراً على العاطفة.[303]

غير أنّ شدّة حرْص الخطيب على أن يبلغ غايته من متلقّيه بأقرب طريق من وجهة، ثمّ بحكم أنّه يرتجل أمامهم كلاماً قد يُعْجله عن أن يصطنع فيه كثيراً من المحسّنات البديعيّة والمكوّنات البلاغيّة الأخرى،

---

[303] ينظر ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1. 150 وما بعدها؛ 1. 302- 303. ومما ورد في خطبة الحباب بن المنذر: «يا معشر الأنصار، املكوا أيديَكم ولا تسمعوا مقالة هذا (يريد إلى عمر بن الخطّاب رضي الله عنه حين خاطب الأنصار: «هيهات! لا يجتمع سيفان في غمد! والله لا ترضى العرب أن تؤمّركم ونبيُّها من غيركم، ولا تمتنع العربُ أن توليَ أمرَها من كانت النبوّة فيهم. من ينازعنا سلطان محمد، ونحن أولياؤه وعشيرتُه؟»، [ابن أبي الحديد، م.س.] وأصحابه، فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر. فإن أبَوا عليكم فأجلوهم من هذه البلاد، فأنتم أحقُّ بهذا الأمر منهم؛ فإنّه بأسيافنا دان النّاس بهذا الدّين. أنا جُذَيلُها المُحَكَّكُ، وعُذَيْقُها المُرَجَّبُ! أنا أبو شِبْلٍ في عرّيسَة الأسد، والله إن شئتم لنُعيدنّها جذعة»! (ابن أبي الحديد، م. س.). فالفصاحة في هذه الخطب قد بلغتْ منتهاها، ولم تكن مزوّرةً من قبلَ في قريحة، ولا مهيّأة سلفاً في خاطر، ولكنّ غرْبها كان يسيل ارتجالاً. وقد بلغت البلاغة أعلى مستواها في آخر حوار الحباب بن المنذر: «أنا جُذَيلُها المُحَكَّكُ، وعُذَيْقُهَا المُرَجَّبُ! أنا أبو شِبْلٍ في عرّيسَة الأسد، والله إن شئتم لنُعيدنّها جذعة!» حتى أصبحتْ هذه الكلمة دائرة في معظم المعاجم القديمة (الزمخشري في أساس البلاغة، والأزهري في التهذيب في اللّغة، وابن منظور في اللّسان، بالإضافة إلى كثير من كتب الأدب، الجاحظ، الحيوان، 1. 336 [أنا جذيلها المحكّك، وعذيقها المرجّب]؛ والبيان والتبيين، 3. 250؛ وتاريخ الخضري، 1. 253. وقد ردّ أبو بكر الصّدّيق على الحباب بن المنذر، فقال في كلمة جليلة: «نحن المهاجرون، أوّل الناس إسلاماً، وأوسطهم داراً، وأكرم النّاس أحساباً، وأحسنُهم وجوهاً (...) أسلمنا قبلكم، وقُدّمنا في القرآن عليكم، فأنتم إخواننا في الدّين، وشركاؤنا في الفيء، وأنصارنا على العدوّ، آويتم ونصرتم وآسيتم، فجزاكم الله خيراً! نحن الأمراء، وأنتم الوزراء...». الجاحظ، البيان والتبيين، 3. 250. وقد ورد قول الحباب الذي كان أشار على النّبيّ صلى الله عليه وسلّم في غزوة بدر أن يتّخذ موقعاً آخرَ في المعركة فيكون المسلمون على الماء...[أنا جيلها...] في ابن كثير، البداية والنهاية، 8. 50 (مكتبة المعارف، بيروت)؛ ومسند الإمام أحمد (الحديث 393)، ؛ وابن حبان في صحيحه، 1. 114؛ وفي البيهقي، السنن الكبرى، 12. 257. وأفضل من شرح معنى كلمة الحباب بن المنذر رضي الله عنه الزمخشريّ حين قال إنّ معناها: « (...) وأنا في كثرة التجارب والعلم بموارد الأحوال فيها وفي أمثالها ومصادرها كالنخلة الكثيرة الحمل». وينظر شرح معاني الألفاظ الأربعة في المعاجم العربيّة القديمة، مثل التهذيب، ولسان العرب. وعلى أنّنا نشكّ في بعض حديث الحباب بن المنذر الذي يهدّد فيه بإجلاء المهاجرين من المدينة، فنحن نربأ بأنصاريّ من أهل السابقة أن يتفوّه بمثل هذا الكلام.

فإنّه كثيراً ما يرضَى من لغة خطبته بأبسط الكلام. ولكنّه يظل، مع ذلك، ضارباً في البلاغة، معوّلاً على مكوّناتها، ولو في أدنى مستوياتها كالاقتصار على اصطناع التشبيهات التي هي أكثر أنواع البلاغة وروداً في كلام النّاس: عامّتهم وخاصّتهم.

والخطابة، كالشعر، تظلّ هي هي، في كلّ اللّغات، وعبر كلّ العصور، تدرُج في بعض ما ذكرْنا من الخصائص الأسلوبيّة ذات النزعة الجماليّة لا تكاد تحيد عنها.

ذلك، ولقد كان العرب في أوّل عهدهم بتكوين مجتمعهم، وتأسيس أَكْينَتِهِمُ القَبَلِيَّةِ، قبل ظهور الإسلام يفزَعون إلى جنسين اثنين كبيرين من أجناس الأدب، وهما: الخطابة والشعر. وكلاهما كان يُلقَى في النّاس شَفَوِيّاً. وكما كان للشعر مجالاتُه وحقوله التي يقال فيها فلا يجاوزها على الرغم من أنّه كان هو الأعمَّ الأغلب، فإنّه كان للخطابة أيضاً مجالاتُها وحقولها التي تُرْتَجَل فيها ارتجالاً. وإذا كانت القصيدة ربما عكف عليها صاحبها فهذّبها ونقّحها عاماً كاملاً أو أكثر، كما كان يفعل عبيد الشعر، [304] فإنّ الخطبة كان صاحبها كثيراً ما يرتجلها ارتجالاً، على الرغم من أنّ قول عمر يوم السقيفة «وكنت زوّرت في نفسي مقالةً أقولها بين يدي أبي بكر...» [305] يدلّ على أن الخطيب كان يحضّر شيئاً من أفكاره ولغته في نفسه قبل أن ينبريَ إلى الكلام، حتّى لا يُرْتَجَ عليه أمام المخطوب فيهم... وكانت الخطابة تنهض بدور اجتماعيّ وسياسيّ خطيرين، هما: مناسبات النكاح، والصلح بين القبائل، وعقد الاتّفاقات، وإبرام الأحلاف بينها.

---

[304] ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، 1. 211- 216، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة، 1947.
[305] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1. 293، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1963.

فأمّا المناسبة الأولى فقد اقتضتْها ضرورة تقديم الزّوج الخاطب إلى أهل المرأة، ولا سيّما إذا كان غريباً عن القبيلة، غير معروف فيها، من أجل تعريفه لها بذكْر خِلاله، والثناء على مآثره، وأنّه من قبيلة مجيدة، وأنّه من أسرة كبيرة، وأنّه شهم كريم، وأنّه شجاع مغوار، وسخيّ جواد. ومما يلاحَظ أنّ الإسلام حافظ على هذه العادة الحسنة فظلّت الخطبة قائمة إلى يومنا هذا لدى عقد النكاح أمام جماعة المسلمين؛ لأنّ الأمر في كلمة النكاح لا يعني تزويراً لحقيقة، ولا كذباً ضارّاً، وإنّما هي سيرة تظاهر أسرتين اثنتين على ربْط علاقة إنسانيّة تُفضي إلى تعزيز أواصر المجتمع، وحفظ النّسل، مع ما نعلم من أنّ خطبة النكاح على عهدنا هذا بقيت مجتزئة بالجانب الشرعيّ وحده، دون الخوض في تقديم الرّجل لأهل المرأة بحكم أنّهم سبق لهم معرفته، فذهب منها الشّقّ الأدبيّ. ومع ذلك فقد كان العرب قبل أن يخطبوا في مثل هذه المناسبات، (وهم الذين قال فيهم الجاحظ: إنّهم ما هم إلاّ أن يصرِفوا أوهامهم إلى الكلام، وإذا المعاني تنثال عليهم انثيالاً...)[306] يتوقّوْن مثل تلك المقاماتِ التي يقومونها، ويتهيّبون مثل تلك المواقف التي يقفونها، مخافة أن يقول الخطيب كلمةً لا تليق بالمقام، فتَزِلّ لسانُه، فيُفضي ذلك إلى إفساد عَقد الزواج!

وأشهر خطبة قيلت في عهد الجاهليّة على الإطلاق هي خطبة قُسّ بن ساعدة الإياديّ، خطيبِ العرب. وهي التي ألقاها في سوق عكاظ،

---

[306] ينظر أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، 3. 25 ، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة، 1947.

وسمعها النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فروى نصّها، وهو إسناد، كما يقول الجاحظ: «تعجز عنه الأمانيّ، وتنقطع دونه الآمال»![307]

وأمّا أشهرُ خُطبةِ نكاحٍ قيلت قُبَيْلَ ظهور الإسلام فهي خطبة أبي طالب في زواج سيدنا محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بسيّدنا خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، فقد ذكرت بعض كتب السيرة أنّ أبا طالب خطب بهذه المناسبة العظيمة فقال: «الحمد لله الذي جعلَنا من ذرية إبراهيم، وزرْعِ إسماعيل، وضِئْضِئِ مَعَدّ، وجعلَنا حَضَنَةَ بيتِه، وسُوَّاسَ حَرَمِه، وجعله لنا بيتاً محجوجاً، وحرَماً آمناً، وجعلَنا حكّام الناس. ثمّ ابن أخي هذا محمد بن عبد الله لا يوزَن به رجلٌ إلاّ رجح به شرفاً ونُبْلاً وفضْلاً وعقلاً، وإن كان في المال قلّ، فإنّ المال ظِلّ زائل، وأمر حائل، وعارية مسترجعة. وهو، والله، بعد هذا له نبأ عظيم، وخطر جليل، وقد خطب إليكم رغبةً في كريمتكم خديجة، وقد بذل لها من الصداق ما عاجله وآجلُه اثنتي عشرة أوقيةً ونَشّاً».[308]

وكان عمر بن الخطاب يتهيّب من خطبة النكاح أكثر مما يتهيّب من غيرها، كما ذكرْنا في غير هذا الموضع، من هذا الفصل...

---

[307] الجاحظ، م س، 1. 70. هذا وقد ذكر الجاحظ نصّ هذه الخطبة التي منها: «أيها الناس، اجتمعوا فاسمعوا وعُوا! من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آتٍ، آت». م س، 1. 297.

[308] علي بن برهان الدين الحلبي، (975- 1044)، إنسان العيون، في سيرة الأمين المأمون»، 1. 216. ولم يذكر نصّ هذه الخطبة ابن هشام في السيرة النبويّة. ويبدو أنّ أثر النحل باد على عبارة قول أبي طالب: «وهو، والله، بعد هذا له نبأ عظيم، وخطر جليل». وباقي النّصّ عاديٌّ لا تناقض فيه مع ما عُرف من سيرة الرسول الكريم قبل البعثة.

وأمّا صرْف الأوقية، فيما يذكر الجوهريّ وابن منظور، فقد كان يساوي أربعين درهماً، في حين أنّ النّشْ كان يساوي عشرين، أي كان يساوي نصف أوقية. وأمّا ربع النّشّ (وهو ما يساوي خمسة دراهم) فكانوا يُطلقون عليه نواة. (ينظر الجوهري، وفي الصحاح، وابن منظور في لسان العرب، نشش).

وتختلف روايات نصّ خطبة أبي طالب، كما يستبين ذلك مما أورده السهيلي المتوفّى سنة 581 للهجرة، قال أبو طالب: «أما بعد، فإنّ محمداً مِمَّن لا يُوازَنُ به فتىً من قريش إلاّ رَجَحَ به شَرَفاً ونُبلاً وفضلاً وعقلاً، وإن كان في المال قُلّ، فإنما ظلّ زائل، وعارية مسترجعة. وله في خديجة بنت خويلد رغبة، ولها فيه مثل ذلك»، الروض الأنف، 1. 324- 325، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1417 للهجرة.

في حين كان أفصحُ الخطباء هم الذين يتناولون الكلام في مناسبات الصلح بين القبائل بعد وقْف الحروب بينهم. وقد أورد الجاحظ وابن عبد ربه وسَوَاؤُهما كثيراً من هذه النصوص.

ثمّ لمّا أن جاء اللّه بالإسلام، وفُرضت صلاة الجمعة كانت خطبتاها من أركانها، فلا تصحّ إلاّ بقيام الإمام بهما قبل أداء ركعتي صلاتها، على مذهب جمهور العلماء، [309] فزاد ذلك من شرَف الخطابة في الإسلام وأفضى إلى ازدهارها عبر القرون المتعاقبة، على نحو أو على آخر. وأعظم خطبة في التاريخ على الإطلاق، هي خطبة سيّدنا رسول اللّه في حجّة الوداع. [310]

وقد ازدهرت الخطابة على العهد الأمويّ [311] لظهور الفِرق الإسلاميّة، والاتجاهات المذهبيّة المتعارضة المتصارعة؛ فكان لا مناص لهذه الفِرَق والطّوائف من أن تنضَح عن آرائها، وتدافع عن اتّجاهاتها التي توجِّهتْها في الإسلام. وواكبتْها الخطابة السياسيّة على هذا العهد نفسِه للدّفاع عن موقف الدولة الأمويّة وما كابدتْ من اضطرام ثوْرات الخوارج المتعاقبة خصوصاً. ولعلّ أشهر خطيب سياسيّ وأبلغه على هذا العهد هو الحجاج بن يوسف الثقفيّ، أمير العراقين.

وقد حافظت خطب الجمعة، في عهود الانحطاط، على وظيفتها الدّينيّة الخالصة، بالإضافة إلى وظيفتها التنويريّة، ولا سيّما ما يتمحّض للحفاظ على اللّغة العربيّة، على انحسارها وتقلّص دورها، فقد ظلّت، مع ذلك، تُشعّ بثقافتها، على الرغم من أنّ الخطابة الدينيّة فقدتْ كثيراً من

---

[309] ينظر الصحيحان، وبقيّة الكتب، وما ورد فيها عن شأن خطبتي الجمعة.

[310] من أقدم كتب الأدب التي أثبتت نصّ هذه الخطبة العظيمة أبو عثمان الجاحظ، ينظر كتاب البيان والتبيين، 2. 27- 30.

[311] ينظر إحسان النص، الخطابة العربيّة في عصرها الذهبي، دار المعارف، القاهرة، 1964.

أَلِفَها خلال تلك العهود المظلمة لغلبة الجهل على النّاس، فكان الإمام يردّد خطب ابن نباتة التي كانت نصوصها لا تعالج قضايا النّاس وما يستجدّ من شؤونهم الاجتماعيّة والسياسيّة في مجتمعاتهم، فكانت نصوصاً ميتة تُلقَى على أناس لا يكادون يفهمون منها إلاّ الصلاة والسلام على النبيّ! وقد كنّا نسمع خطباء الجمعة ونحن صغار يخطبون بتلك النصوص المسجوعة العتيقة المحنّطة معاً، فلم نكن نفهم منها إلاّ ما كان له صلة بالدّار الآخرة وأهوالها. ولم يكن أيّ خطيب في تلك العهود يتناول قضيّة ممّا يتناول خطباء الجمعة على عهدنا هذا من مجتمعاتهم ليعالجوا جوانبَ منها، مع الاحتفاظ بالمظهر الدينيّ الروحيّ لخطبة الجمعة.

ثانيا. هل من بلاغة جديدة حقّاً؟

سبق لنا أن أومأنا، في أحد فصول هذا الكتاب، إلى أنّ بعض الجامعيّين، ربما اعتقدَ أنّ وظيفة البلاغة لم يعد لها، على عهدنا هذا، أيّ معنى، وأنّها في سبيلها إلى الزوال والتلاشي حتماً. ذلك بأنّ الذوق الأدبيّ العامّ قد تغيّر لدى النّاس فلم يعد يستهويهم الكلام الجميل، ولا الأسلوب الأنيق. ونحن لا نرى ذلك رأياً، ولا نقرّ به حُكْماً؛ ذلك بأنّ البلاغة بالقياس إلى تدبيج الكلام، هي بمثابة النحو بالقياس إلى إقامة الإعراب. فكما لا يجوز للناس أن يستغنُوا عن النحو أبداً، فإنّهم لن يستطيعوا الاستغناء أيضاً عن البلاغة في أيّ شكل من أشكالها، أبداً. والآية على ذلك أنّ البلاغة ليستْ شأناً موقوفاً على الفصحاء الأبيناء من المثقّفين والمتعلمين وحدَهم؛ ولكنّها تمتدّ إلى كلّ الاستعمالات في

المحاورات اليوميّة، والآداب الشعبيّة، عبر كلّ اللغات الإنسانيّة، وعبر كلّ العصور.

هذا أمر.

وأمّا الأمر الآخر فإنّ العربيّ يهوَى البلاغة، ويعشَق الفصاحة؛ ولذلك ما أكثرَ ما نقرأ في كتب التراث العربيّ الإسلاميّ حكايات الذين ينجُون من الموت، لحظةَ تنفيذ حُكم الإعدام فيهم، بفضل ألسنتهم الفِصَاح. فبمجرّد التفوّه بكلمة بليغة ينجو المعاقَب من تنفيذ حكم الإعدام، بل ربما جُوزي من أجل ذلك فاغتدى من المقرّبين المكرَّمين.

وليست البلاغة، ونحن نتحدّث عن البلاغة الجديدة، خالصةً للمثقّفين وحدَهم، بل هي مما يشترك فيه العوامّ وأهل الطبقات الاجتماعيّة الدّنيا أيضاً. ولذلك ربما وجدنا هؤلاء العوامّ يتفاصحون، ويتصرّفون في زخرفة القول في حدود مستويات لغتهم، حين يُضطرّون إلى تناوُل الكلام في مناسبة من المناسبات الاجتماعيّة أو السياسيّة في قراهم، أو في أحيائهم التي يقطنون... ولكنّهم إذا كانوا يصطنعون البلاغة في أحاديثهم ومحاوراتهم، وخصوصاً التشبيه بأداة الكاف في معظم أطوار كلامهم، وربما الاستعارة أيضاً لدى لَسِنِيهِمْ، فإنّهم، يصطنعون ذلك، في الحقيقة، دون أن يدركوا أنّهم يفزَعون إلى أدواتٍ بلاغيّة يزخرفون بها كلامَهم. وذاك أمرٌ بادٍ ولا يحتاج إلى توضيح. ولعلّهم بذلك أن يشبهوا السيد جوردان، وهو شخصيّة من شخصيّات موليير المسرحيّة، حين ظلّ طَوالَ عمره يتحدّث النثر، ومع ذلك لم يكن يدري أنّه كان يتحدّث النّثرَ إلاّ حين بدأ يتعلّم في أرذل العمر! فالمرأة البدويّة حين تصف أيّ شيء من مظاهر الطبيعة التي تحيط بها، أو تتحدّث عن أيّ

كائن حيّ فإنّها تفزَع، في الغالب، إلى التشبيه لتقويَة الصّورة التي تقدّمها إلى المتلقّي؛ فالعجوز إذا كُلِّفتْ بأن تتوسَّمَ فتاةً تخطُبها لرجل ثمّ آبتْ إلى أهله لِتُخبرَهم عنها، فإنّها تُثني عليها، إن كانت جميلة، ثناءً رفيعاً. وهي تتّخذ لذلك لغة خاصّة تصفها بها كثيراً ما تشتمل على التشبيهات والاستعارات والمجازات اللّغويّة. وهي تصطنع ذلك من أجل أن توضّح الصور التي تودّ أن ترسمها لمتلقّيها كيما تُقنِعَهم بما تريد بلوغه منهم. وكثيراً ما يشبّه العجائزُ (وتدرُج تشبيهاتهنّ في الغالب في مَدْرَجِ التشبيهات الفصيحة المسكوكة) الفتاةَ الجميلة الناضرةَ الخدَّينِ بالوردة؛ وثدييْها الناهدين بالرمّان؛ ووجهَها في استدارته بالقمر، [312] وعنقَها في طُوله بالإبريق (وربما وُصفت أيضاً بأنّها رئم، ويقصدون بذلك طول العنق النحيل الدّالّ على طول القامة، كما هو بادٍ، وهو تشبيه ورد في معلقة امرئ القيس)؛ [313] وثغرَها في صغره بالخاتم؛ وعينيْها في كِبَرهما بالفنجان (وهو تشبيه حديث لم تكن العرب تصطنعه، فإنّما كانت تصف العينين الكبيرتين بالنجلاويْن، وتشبّههما بعيون المَهَى...)؛ وشعَرَها في نُعومته بالحرير، وهو تشبيه، في الحقيقة، حديث، وإنّما المعروف في

---

[312] كما يمثل بعض ذلك في شعر عبد الله بن المعتزّ:

لا، ورُمّانِ النّهودِ فوق أغصان الخدودِ
وعناقيد من أصدا غِ وورْدٍ من خدود
وبدور من وجوه طالعات بالسعود

ينظر أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الحصري القيرواني، زهر الآداب، وثمر الألباب، 4. 5. المكتبة العصريّة، بيروت، 1424- 2003. ونلاحظ أنّ ابن المعتزّ يقلب التشبيهات فيلعب بها، فعوض أن يقول: وخدود من ورد، ووجوه من بدور، عكس التعبير فحسُن وجمُلَ، وخرج من الرتابة بتوتير اللّغة الشعريّة وتزييحها.

[313] حيث يقول:

وجيدٍ كجيد الرّئمِ ليس بفاحشٍ إذا هي نصّتْهُ، ولا بمعطّلِ

أشعار العرب أنّهم يشبّهونه باللّيل في سواده بحكم أنّ الشُّقْرة في العربيّات الأصيلات قليلةٌ، قال ابن المعتزّ:

سَقَتْنِي في ليلٍ شبيهٍ بشَعْـرِها　　　شبيهةَ خدَّيْها بغير رقيب

فأمسيتُ في ليلين بالشَّعْرِ والدُّجى　　　وخَمْرَينِ من راحٍ وخدٍّ حبيبِ [314]

فإن أردْن التقبيح والتّبشيع، وتحدّثن عن فتاة طويلة مثلاً، ولكنّها ليست جميلة، فإنّهنّ ربما شبّهنها بالخشبة، بحكم الطّول القائم في الطّرَفين! وقد كنت أسمع ذلك وأنا صغير من النّساء البدويّات. وكأنّهنّ جئن بذلك من تشبيهات القرآن العظيم للمنافقين. [315] فإن قصدْن إلى تبشيع فتاة نحيلة أكثر مما ينبغي اصطنعن في وصْفها استعارة خبيثة منكرة هي: «عِرْقانِ»! [316]

ولا تغيب الاستعارة من أحاديث العوامّ أيضاً، فهم كثيراً ما يصطنعون، مثلاً، جهنّم حين يصفون يوماً حارّاً فيقولون: «هذا جهنّم»! فإن صادفوا فاكهة حلوة كأن تكون برتقالاً قالوا في الدّلالة على تناهي حلاوتها: عسل!

وأيّاً ما يكن الشأن، فإنّ التشبيهات العقيمة التي ظلّت سائدة في صياغة القول العربيّ أكثر من أربعة عشر قرناً أفضتْ إلى تجميد

---

[314] م.س.، 3. 22.

[315] إشارة إلى قوله تعالى: (وإذا رأيتَهم تعجبُك اجسامهم وإن يقولوا تسمعْ لقولهم كأنّهم خشب مسنّدة)، المنافقون، الآية 4.

[316] يعبّرون عن ذلك بلغتهم: «زَوج عروق»! أي إنّ تلك الفتاة لا يوجد في جسمها، من هُزالها، غيرُ عرقين ينبضان! فهي تفتقر إلى الغضاضة والبضاضة والطراوة والنضارة. وهي استعارة عاميّة يراد منها اسوا التبشيع. وقد كنت اسمع من منشّطِ جوقةٍ شعبيّة يردّد عبارة عاميّة، في حفلات الزفاف، جمعتْ بين تشبيهين اثنين. احدهما يدلّ على التحسين والتجميل، واحدهما الآخر على التقبيح والتبشيع، وهي «الزّين إذا عانق الزين كاللّي زار مكة عامَيْن: والشين إذا عانق الشين كاللّي طاح على جرفَين»!

الأخيلة، وتحنيط الصّور بمَغْيَرَتها، فإذا هي لا تكاد تتغيّر أو تتبدّل عبر الأزمنة السحيقة، والأمكنة المتباعدة.

ولعلّ كلّ ذلك حمل النّاس، في القرن الماضي، وخصوصاً في نصفه الأخير، على أن يبتكروا أساليبَ للكلام جديدةً، فإذا السّاسةُ الغربيّون حين يخطبون، أو يتناظرون كما في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وفرنسا مثلاً، يصطنعون بلاغة خالصة لهم يحاولون إقناع الذين يخاطبونهم بها من النّاس. ولا يقال إلاّ نحو ذلك بالقياس إلى رجال الدين والدُّعَاة، وإلى المحامين البلغاء، وإلى المثقفين الفصحاء، وإلى الجامعيّين الأبيناء. وكلّ ذلك لم يكن في البلاغة القديمة التي كانت تمثُل في صيغ وتعبيرات معياريّة لا تكاد تعدوها.

في حين استحدثت بعض القنوات الفضائيّة العربيّة حصصاً أسبوعيّة يتبارى فيها المختلفان في الرأي من حول قضيّة واحدة، فإذا كلّ منهما يحاول أن يُقنع المتلقّين بأجمل لغة، وأقوى إقناع. والحق أنّ مثل هذه المناظرات تندرج ضمن أشكال الخطابة، لأنّها تعتمد اللّغة أسلوباً في التعبير، والمنطق في الإقناع. وهي تشيع في كثير من القنوات الأجنبيّة أيضاً.

وإذا كان الجاحظ كان قد وصف العربيّ بأنّه ما هو إلاّ أن يصرف وهْمَه إلى الكلام، في المقامات التي كان يقومها في حربٍ أو سَلم، وإذا كلُّ شيء لديه بديهةٌ وارتجال، وكأنّه إلهام، لأنّ المعانيَ كانت تأتيه «أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً»؛ [317] فإنّ ذلك، ربما، ينفيه قولُ عمر بن الخطّاب في التخوّف من الخطابة: «ما تكأدني شيءٌ ما

---

[317] الجاحظ، م. م. س.

تكأدني من خُطبة النّكاح»![318] كما ينفيه قوله في حديث السقيفة: «وكنت زوّرت في نفسي مقالة أقولها بين يديْ أبي بكر...»[319]، مما يدلّ على أنّ الارتجال مسألة نسبيّة، وأنّ الخطيب غالباً ما يتفكّر في موضوع الخطبة التي سيلقيها، فيزوّر شيئاً من نصّها في نفسه... ولعلّ وصْف الجاحظ لفصاحة العربيّ وقدرته العجيبة على ارتجال الكلام «يوم الخصام، أو حين أن يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع أو في حرب»[320] أن ينطبق على فئة قليلة من الأبْيناء المعاصرين على عهدنا هذا؛ ذلك بأنّ العيّ هو الصفة الغالبة على عامّة الرجال العموميّين من ساسة، ومحامين، وربما أساتذة جامعات أيضاً. فالفصاحة موهبة لا تقع لكلّ النّاس. والبلاغة غاية لا يدركها كلّ محترفي الكلام مكتوباً ومرتجلاً.

غير أنّ البلاغة الجديدة، كالبلاغة التقليديّة، تقوم على توظيف طائفة من الإجراءات الأسلوبيّة مثل التكرار الذي يشمل تَردادَ عبارات بعينها يقع الابتداء بها في الكلام ليمضيَ إلى شأنٍ آخرَ. والتكرار كثيراً ما يظاهر الخطيب على إقناع المخطوب فيهم، بتكرار فكرة واحدة هي أصلاً لخصْمه من الساسة، ثمّ ينطلق منها لينقُضها جملة مرّات.

ثالثا. البلاغة، والسّاسة الخطباء

وقد تألّق على عهدنا هذا خطباء الأحزاب السياسيّة، فهم أقدر من كلّ الساسة على تناول الكلام، وذلك لأنّهم كانوا مارسوا هذه المهنة في

---

[318] ابن منظور، لسان العرب، كأد.

[319] ابن أبي الحديد، م. م. س.

[320] الجاحظ، م. م. س.

خطب الجمعة، قبل أن يمارسوها على وجه أوسع. ثمّ إنّهم بحكم حفظهم القرآن الكريم وكثيراً من نصوص الحديث النبويّ، وتشبّعهم بالثقافة العربيّة الأصيلة، كلّ أولئك عوامل تجعلهم يصطنعون لغة خالية من اللّحن نسبيّاً، كما تراهم يقعون على بعض المحسّنات البديعيّة، وكلّ ذلك في لغة نقيّة نسبيّاً، أيضاً.

وعلى أننا لا نريد أن نقع في فخّ التمثيل المتكرّر بأسماءٍ لبعض الزعماء من الساسة العرب، إسلاميّين وعلمانيّين، فذلك لو وقعْنا فيه لخشِينا أن يُجَرْجرنا إلى موقفٍ مُلِيمٍ. وقد يكون التمثيلُ ببعض الأموات ممّا لا يجرّ علينا ملامة ولا تثريباً. هذا أمر.

وأمّا الأمر الآخر، فإنّا لا نريد بالبلاغة الجديدة في خُطَب بعض هؤلاء الساسة العرب إلى النّصوص التي يكتبها لهم كتّابٌ ومستشارون، فالمعروف أنّ كلّ زعيم سياسيّ منهم يحيط به جيش من الكتَبة بحيث قد يكلّف اثنين أو ثلاثة منهم ليكتبوا له خطبته سلفاً، ثمّ يركّب من النّصّين الاثنين أو الثلاثة نصّ الخطبة التي يلقيها في النّاس. فمثلُ هذه البلاغة التي قد تردُ أطراف منها في نصّ خطبته ليستْ لصاحبها الذي يلقيها، وإنّما هي لصاحبها الذي يكتبها له، ولو أنّها لا تعتزي إليه. وإنّما نريد إلى الساسة الخُطباء القادرين فعلاً وحقّاً على الارتجال، والذين أُوتُوا موهبةً خاصّة في اللّسَنِ والفصاحة، لا في العيّ والفَهاهة.

وقد يكون من بين كبار الساسة الخطباء العرب المعاصرين جمال عبد الناصر، وهواري بومدين، والحسن الثاني؛ فقد كان هؤلاء ربما ارتجلوا خُطباً طويلة أمام النّاس، على الرغم من أنّ الحسن الثاني كان قليل الكلام في الحشود، ولكنّه كان يرتجل في الإذاعة والتّلفزة ما شاء

اللّه له أن يرتجل. غير أنّ الأفصح والأكثر تأثيراً في النّاس إنّما هو جمال عبد الناصر بفضل صوته الجهوريّ، وفصاحة لسانه، وتدفّق بيانه. وبمقدار ما اشتهر جمال عبد الناصر بمواقفه بمقدار ما اشتهر بحُسْن بيانه وهو يخطب ارتجالاً، لا قراءة، في حشودٍ من النّاس، فيهيّجها تهييجاً.

وقد كنّا ونحن شباب، في بعض معاهد التعليم نردّد بعض خطب جمال عبد النّاصر، وذلك بمحاولة تقليد صوته، ومحاكاة مخارج حروف لغته. ولقد أصبح أحد مقلّديه مذيعاً مشهوراً في إحدى القنوات العربيّة قبل أن تخترع الفضائيّات.

وإذا كان بعض المذيعين من أولي الأصوات النّديّة الجهيرة استطاعوا أن يؤثّروا في متلقّيهم، فإنّ ذلك لم يجاوز الإعجاب بالصوت ونبْر الحروف؛ وإنّما التّأثير الكبير كان يقع، وهو لا يزال يقع، بفضل فصاحة اللّسان، وبفضل الدّفاع عن موقف، أو معالجة قضيّة، وخصوصاً في عصرٍ اغتدى فيه كثير من الساسة العرب يلوُون أعناقهم بأنفسهم فلا يرفعون رءوسَهم أمام زعماء الغرب وهو مُسْتخذُون، إلاّ من رحم اللّه منهم!

ولقد رأينا بعض الخطباء من الساسة حُرِموا البيان الآسر، ومُنُوا بالعيّ القبيح، فإذا هم يردّدون كلماتٍ وعبارات تَرداداً كثيراً، وهم إلى ذلك ربما خفضوا أصواتهم فخفَتوا بخطابهم إلى حدّ الهمْس والمناجاة!...
فقد شهِدْنا مؤتمراً لاتحاد الأدباء والكتاب العرب في إحدى العواصم العربيّة، منذ قريب من عشرين عاماً، وكان زعيم عربيّ يتكلّم في عصابة من الكتّاب العرب، ويبدو أنّه لم يكن يصطنع مكبّراً للصّوت، وكأنّه كان يخاطب نفسه، فقالت إحدى الكاتبات الخليجيّات وقد

كانت حاضرة، وهي تخاطب بعض الكتّاب العرب الذين كانوا محرنجمين من حوله: ما قيامُكم في هذا المكان والرجلُ إنّما يحدّث نفسَه!؟

غير أنّ البلاغة التي نتحدّث عنها، والتي زعمْنا أنّها جديدة، ليستْ امتداداً لخطابة علي بن أبي طالب، ولا زياد بن أبيه، ولا قطري بن الفجاءة، ولا الحجاج بن يوسف، فأولئك كانوا يرتجلون فيبهرون ويسحرون ببيانهم العجيب، ونسْج كلامهم القشيب؛ فكان مستوى خطبهم، من الوجهة الجماليّة، لا يقلّ عن الكتابة البليغة، وبعبارة أخرى، فإنّ استمتاعك بجمال خطب عليّ، وقطريّ، والحجاج مثلاً، لا ينبغي له أن يقلّ عن استمتاعك برسالة من رسائل الجاحظ، أو عبد الحميد، أو ابن العميد...

وإنّما بلاغة الساسة المعاصرين هي، من الوجهة الفنّيّة، أقرب إلى العاميّة منها إلى الفصحى، ولكنّها، مع ذلك، ذات لغة نقيّة، تجعلك تتعلّق بها إن كانت تحمل قضيّة، أو تنضح عن موقف، إن كان بقِيَ، في هذا العهد، للساسة العرب موقفٌ يدافعون عنه، أو قضيّة يتمسّكون بها. ولغة هؤلاء الخطابيّة، التي صنّفناها ضمن البلاغة الجديدة بحكم أنّها فرضتْ وجودها في الثقافة السياسيّة المعاصرة، ثمّ بحكم تأثيرها في النّاس: لا تصطنع الأدوات البلاغيّة التقليديّة من تشبيه واستعارة ومجاز، ولكنّها لغة بسيطة عارية. وكلّ ما فيها بعض التعريضات التي تجعل تأويلَها جميلاً بحيث يرقَى إلى مستوى المسكوت عنه في التحليل التداوليّ.

رابعا. البلاغة... والعلماء والمثقفون

لقد كنّا لاحظنا أنّ الساسة الإسلاميّين أقدر على ارتجال الكلام من الساسة العلمانيّين، في العالم العربيّ على كلّ حال، (لأنّ الساسة الغربيّين علمانيِّيهم وغيرِ علمانيّيهم هم قادرون على ارتجال الكلام، وعلى المناظرة والمحاورة، حتّى كأنّهم خطباء أدباء، في حقول اختصاصهم، وذلك لكثافة المادّة التدريسيّة في مؤسسات التعليم وصرامتها وحُسن اختيار نصوصها، وإجبار المتعلّمين على استيعابها وحفْظها؛ في حين أنّ المدرسة في العالم العربيّ ضعيفة الْمَأَدَّةِ التدريسيّة، وخصوصاً النّصوص الأدبيّة الركيكة في كثير منها، فيتخرّج فيها المتعلّمون ولغتُهم أركُ ما تكون ألفاظاً، فيقع لهم ما يقع... ذلك هو رأينا في المدرسة العربيّة ولا نحيد عنه حتّى يثبت عكسه!)، وأعدْنا ذلك إلى التكوين اللّغويّ المتين لدى الإسلاميّين بفضل حفْظهم نصوصاً رفيعة المستوى، ونعني بذلك القرآن الكريم، وطائفة كثيرة من نصوص الحديث النبويّ الشريف، ونصوصاً لكبار الصحابة) فيفحُل بها كلامُهم، وتجزل ألفاظ لغتِهم، فيكونون أقدر على الخطابة من سَوائهم؛ وذلك بحكم أنّ اللّغة هي مفتاح المعرفة في جميع الحقول المعرفيّة والإنسانيّة، فمن يمتلك ذخيرة لغويّة أغزر، ويوهَب، إلى ذلاك، مقولاً أفصح، وعقلاً أرجح، استطاع أن يرتجل الكلامَ فيكونَ بليغاً، ومن كان في ذخيرته اللّغويّة ألفَا كلمةٍ يُنفق من زادها الْمُزْجَى، فيردّدها ولا يكاد يحيد عنها، فإنّه لا يصدر عنه إلاّ العِيُّ والفهاهة، والعجز ولركاكة.

ويصدق هذا على كثير من المثقفين الذين لا يمتلكون إلاّ ذخيرة محدودة من مفردات اللّغة التي يكتبون بها أو يخطبون في المجالس، أو يحاضرون بها في المواقف. ولذلك قد تجد أساتذةَ جامعاتٍ حين يُحشر إليهم جمعٌ كبير من الطّلاب والطّالبات لا يكون أعْيَى منهم إلاّ بَاقِل! فقد يعجز الواحد منهم عن شرْح قضيّة لطيفة في درسه فيكرّر ألفاظاً، ويرتكب لحناً، ويأتي حركات منكرةً بيده حين تَعْيَى لسانُه، ثمّ لا تراه يقول، بحمد اللّه، شيئاً!

في حين اشتهر على عهدنا هذا مثقفون وأساتذة كبار في المشرق والمغرب يتحدّثون وكأنّما يغترفون لغتهم من بحر، ويستمدّون أفكارهم من نهر، فتسيل اللّغة على ألسنتهم، وتنثال الأفكار على قرائحهم، فيقدّمون كلاماً بليغاً سليماً، يبهرون به المستمع ويأسرونه أسْراً. وليس ضرورةً أن يأتيَك مثل هذا المثقف - أو المفكّر- الخطيب بمعرفة جديدة لم تخطر لك من قبلُ على خَلَد، وإنّما الشيء المثير هو أنّه يشدّك إليه، وهو يتكلّم شداً، وقد تستمتع بكلامه قبل أن تُفيدَ من أفكاره. وهذا هو سحر البلاغة الحلال.

وقد حدّثني أحد طلاّب أستاذ الجيل طه حسين أنه كان يردّد لازمة في محاضراته «والغريب»، فيعتقد من يحضر درسه لأوّل مرّة أنّه سيأتي بعدها بشيء مناقض لِمَا كان يركض فيه أوّلاً، أو متمِّمٍ لعناصره، في حين أنّه لم يكن إلاّ مجرّد عبارة كانت لازمة للشيخ يردّدها، فلم تكن تقلّل من جهارة صوته، ولا فصاحة لسانه، ولا بلاغة بيانه. وربّ ضارّة نافعة، فعاهة طه حسين هي التي جعلتْه من أقدر الأدباء

المعاصرين له على تناوُل الكلام في لغة عالية، تساوي اللّغة المكتوبة، حذوَ النعل بالنعل.

وقد كان نجيب البهبيتي وهو يحاضر لنا في جامعة الرباط يزعم لنا أنّ طه حسين من أحفظ النّاس، وأنّه ما من كلمة يتناولها في موقف إلاّ وقد يكون حفِظها من قبلُ، وزوّرها في قريحته تزويراً. وقد زعم لنا أنّ في كتاب «على هامش السيرة» حنيناً عارماً إلى المسيحيّة!... وقد كنّا نخالف عمّا كان يزعم لنا شيخُنا، في تأدّب وتلطّف على كلّ حال، فكان يحزن لذلك حزناً شديداً. وإذا كنّا لا ننكر أنّ كلّ مُزْمِعٍ على الحديث في موقف من المواقف، أو مناسبة من المناسبات، يزوّر كلامه في نفسه ما استطاع تزويرَه قبل إلقائه إلى النّاس؛ فإنّا لا نتّفق مع أستاذنا البهبيتي في أنّ طه حسين كان يحفظ كلامه كلّه قبل أن يُلقيه في الشهود، ويتفوّه به في المجالس. وقد يكون في كلام نجيب البهبيتي شيءٌ، كثير أو قليل، من الحقّ، فإنّا لاحظْنا أنّ طه حسين في مطالع فصوله قد يكون أروعَ منه في غير مطالعها، كما نلاحظ ذلك في مطالع فصول «على هامش السيرة» مثلاً، حتّى إذا مضت صفحة أو صفحتان قد يتدنّى مستوى اللّغة بالقياس إلى جمال الأسلوب الذي يكون عليه في المطالع، ولو على هون ما. فطه حسين في المطالع أديب عملاق، في حين أنّه هو في غيرها مجرّد أديب كبير. وشتّان بين الكبير والعملاق من الفَرْق. ولقد يعني ذلك أنّ الشيخ كان يزوّر تلك المطالع في نفسه تزويراً دقيقاً، حقّاً، فيُمْليها كما كان تمثّلها في قريحته بلغتها ونسْجها، حتّى إذا بعُدت به الشقّة، وطالت عليه المسافة، عوّل على الارتجال الحقيقيّ فتظلّ اللّغة المصطنعة، مع ذلك، عالية رفيعة، ولكنّ بناءَ نسْجها الشعريّ (لا

نريد هنا بالشعريّ إلى شعر القصيدة، ولكن إلا شعريّة النّسج الأدبيّ إطلاقاً) قد تنخفض شعريّة مستواه بالقياس إلى مطالع الفصول شيئاً قليلاً أو كثيراً. ونودّ أن نمثّل لذلك بهذا المطلع من كتابه «على هامش السيرة»:

«كان الشيخ مهيباً رهيباً، وكان فخماً ضخماً، قد ارتفعتْ قامته في السماء، وامتدّ جسمه في الفضاء. وكان وجهه جهْماً عريضاً، تضطرب فيه عينان صغيرتان غائرتان بعض الشيء...». [321] فقوله: «كان الشيخ مهيباً رهيباً، وكان فخماً ضخماً، قد ارتفعتْ قامته في السماء، وامتدّ جسمه في الفضاء» لا ينبغي له أن يصدر إلاّ عن تزوير مسبق. وليس من تثريب على النّاس إذا خالفونا فيما نزعم.

ولو جئنا نقرأ شيئاً من هذا الفصل نفسه بعد مضيّ بضعِ صفحات منه لألفينا الشيخ يعوّل على لغة خالية من هذا الإيقاع الذي افتتح به فصله هذا العجيب، على الرغم من استمرار جزالتها وعلوّ نسْجها.

خامسا. البلاغة ورجال الدّين

لَتَجِدنَّ أفصحَ الخطباء لساناً، وأسحرَهُ بياناً، وأقدرَهُ على الكلام ارتجالاً، هم خطباءَ المساجد ودُعاةَ المنابر. وقد تأمّلنا هذا الأمر فألفيناه يعود إلى بعض العلل الآتية:

أوّلاً: كنّا لاحظْنا في بعض هذا الفصل أنّ هؤلاء الخطباء والدُّعَاة، بحكم التخصّص، يُحمَلون منذ صِباهم على حفْظ أعظم النصوص وأسحرها بياناً على الإطلاق، وهي نصوص القرآن العظيم، ونصوص

---

[321] طه حسين، على هامش السيرة، 3. 7، دار المعارف، القاهرة، 1955.

الحديث النبويّ الشريف، وأحاديث كثيرة لأبي بكر وعمر وعليّ وأبي الدرداء وسَوائِهم من فصحاء الصحابة ولَسِنِيهِم. ومثلُ هذه النصوص البليغة، حين تُتَمثَّلُ لدى إلقاء الحديث إلى النّاس، تفيض على اللسان فيفصُح، وتُخامِرُ اللّغةَ فتجزُل، وترِدُ على القريحة فتَتَنَتَّق.

ثانياً: إنّ موضوع أحاديث رجال الدين وقادتهم هو واحدٌ، في الحقيقة، لا يكاد يختلف في مضمونه أبداً، فهم يتناولون قضايا مكرّرة مقرّرةً منذ مئات السنين، ولا يتناولون أفكاراً جديدة تستدعي لغة جديدة، وتفكيراً يحملهم على الجهد والعَناء. فموضوعاتهم هي الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والحضّ على تقوى اللّه وهي معانٍ جامعة تتشجّر منها كلّ القيم الروحيّة الشريفة. وهذه معانيها متمثّلة في النّصوص التي ذكرْنا. ولو خرج هؤلاء بأحاديثهم إلى موضوعات دنيويّة لطيفة، وعلميّة دقيقة، لكان شأنهم شيئاً آخر. والحقّ أنّ هذا الحكم يسري على سائر الاختصاصات الثقافيّة والدينيّة والاقتصاديّة والقانونيّة. ولكنّ اختصاص رجال الدين يتميّز بما يتميّز لقيامه على نصوص آسرة ساحرة، في حين أنّ نصوص الاختصاصات العلميّة الأخرى تنهض على نصوص لا ترقَى إلى الفصاحة التي هي عليها تلك النصوص الأخرى، فترِكّ لغتهم، وتَعْيَى ألسُنُهم، وقد يُرتَجُ عليهم في المقامات فلا يهتدون إلى الكلام سبيلاً.

ثالثا: إنّ هؤلاء، بحكم الاختصاص الماثل في الموضوعات المطروقة، هم محمولون على الاستشهاد بكثير من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، أو تمثّلها على الأقلّ في كلامهم، فيقع لهم التناصّ معها، فتتعلّق لغتهم بتلك اللّغة العظيمة الواردة في تلك النصوص الشريفة،

فتفصَح وتفحُل، وتبلُغ وتجزُل. وأين هؤلاء من العلماء الآخرين الذين يُمنّون بعُلوق نظريّاتٍ علميّة وقواعد مدرسيّةٍ الغايةُ منها ليستْ جماليّةَ اللّغة، ولكن سلامة القاعدة، واستقامة سبيل المعرفة؟...

سادسا. البلاغة الجديدة، والمحامون

لم تكن هذه البلاغة معروفة في الزمن القديم، ولا مستعملَة في مجالس القضاء؛ بل كان المتّهَم هو الذي يدافع عن نفسه بحجّته، فكثيراً ما كان الفصحاء الأبْيناء هم الذي يُفْلتون من قبضة الحكم الصادر على المتّهم بأنواعه. في حين كان العييّ البكيّ ربما ضاع حقّه أما عجزه وقصوره، فيقع في المهالك، ويهوِي في المزالق.

فمن ذلكم ما ذُكِرَ من مواقفَ كثيرةٍ وقعتْ لبلغاء أمام الحجّاج، بعد أن كان همّ بقتلهم، فقد عفا الحجاج عن أحد المطلوبين لديه بعد أن قال أبياتاً فيه جميلة: «اربحْ نفسك، واحقن دمك، وإيّاك وأختها! فقد كان الذي بيني وبين قتلك أقصر من إبهام الحبارَى!» [322]

وكان نافع بن علقة، «خالُ مروان، والياً على مكّة والمدينة، وكان شاهراً سيفه لا يُغمده. وبلغه أنّ فتىً من سهمٍ يذكره بكلام قبيح، فلّما أُتِيَ به وأَمَر بضربِ عنقه، قال له الفتى: لا تعجلْ عليّ ودعْني أتكلّم! قال: أوبك كلام؟ قال: نعم، وأزيد: يا نافع، وُلِّيتَ الحرمين تحكم دماءنا وأموالنا، وعندك أربعُ عقائلَ من العرب (...)، وأنت بن علقة بن نضلة بن صفوان بن محرث، أحسنُ الناس وجهاً، وأكرمُهم حسَباً، وليس لنا من ذلك إلاّ التراب! فلم نحسدك على شيء منه، ولم

---

[322] الجاحظ، البيان والتبيين، 1. 368.

ننفِسُه عليك، ونفِسْتَ علينا أن نتكلَم! فقال: تكلّمْ حتّى ينفكَّ فكّاكَ!». [323]

والبليغ ربّما جعل الحقّ باطلاً، والباطلَ حقّاً، من حيث يريد أو لا يريد، فقد قال مالك بن دينار: «ربما سمعت الحجاج يخطبُ ويذكر ما صنع به أهل العراق وما صنع بهم، فيقع في نفسي أنّهم يظلمونه، وأنّه صادق! لبيانه وحُسن تخلّصه بالحجج». [324]

وكلّ أولئك برهانات على تأثير الكلام البليغ في المتلقّين، ومهنة المحاماة بمقدار ما تنهض على الإلمام بالأصول القانونيّة، والأحكام القضائيّة، بمقدار ما تنهض، بالتوازي مع ذلك، على اصطناع الفصاحة أداة للإقناع، والبلاغة حجّة في الدّفاع. ونحن لو شئنا لنصحْنا بإضافة مَأَدَّةٍ دراسيّة هي الخطابة لطلاّب العلوم القانونيّة، والعلوم الأدبيّة معاً، لِمَا يحتاجون إلى ذلك في حياتهم العمليّة العامّة: فأديب عَيِيٌّ لا خير فيه، ومحامٍ بَكِيٌّ لا نفعَ من ورائه للمستصرخين.

ولَمّا تطوّرت الثقافة القانونيّة، وكلّ ما له صلة بحقوق الإنسان في العصور الأخيرة، استحدث الغرب نظام المحاماة للدفاع عن المتّهَم يوم المحاكمة، وذلك انطلاقاً من مبدإ أنّ كلّ متّهَم بريء حتّى تثبت إدانته. وكما أنّ أيّ بضاعة، حتّى لو كانت عالية الجودة، رفيعة المواصفات، لا أحدَ يشتريها من مُنتِجها إلاّ إذا كان عرف عنها بعض المعلومات التي تُثني على جودتها: إمّا بواسطة الإعلانات الإشهاريّة التي أصبحت تملأ الأرض والفضاء، وإمّا من خلال أحاديث الأصدقاء والمعارف؛ فإنّ أيَّ قضيّة اتّهام تسجَّل في المحاكم، بعد أن يُمْنَى بها شخص ما، لسبب من الأسباب، لا

[323] م. س.، 1. 369.
[324] م. س. 1. 270.

بدّ من أن يتّخذ له محامياً يثق فيه، من أن أجل أن يدافع عنه أمام مجلس القضاء لكي يخرج من التّهمة الموجَّهة إليه بريئاً، أو يخرج منها، على الأقلّ، بأخفّ الأضرار من العقاب.

وقد كثُر المحامون على عهدنا هذا حتّى أصبح عددهم لا يكاد الحصر يأتي عليه؛ غير أنّ العِيَّ يغلُب على ألسنة كثيرٍ منهم، فتراهم يقومون في يوم المحاكمة مقاماتٍ مسترذلةً، وقد تبلغ، في بعض أطوارها، حدّ الاستخذاء.

ولعلّ ما ينبغي أن يوفُر من الصفات في المحامي هو ما ينبغي أن يوفُر في الخطيب المِصْقَع من صفات: سلامة الجسم من أيّ عاهة، وطلاقة الوجه، وجهارة الصوت، وفصاحة اللّسان، وسِحْر البيان، وندوّة الحنجرة، وذكاء الخاطر، وامتلاك معجم لغويّ إن لا يَكُ غنيّاً، فلا أقلَّ من أن يكون كافياً. ذلك بأنّ المحاميَ إذا توافرتْ فيه هذه الشروط، بعضُها أوكلُّها، استطاع أن يقدّم خطبة دفاعيّة جميلة تُقْنع القاضيَ، وتفرّج عن موكِّلِه الكَرْب، وتُمْتع الحاضرين ببلاغتها وفصاحتها؛ وذلك بفزْعه إلى ضرْب الأمثال، وبالتِحادِهِ إلى اصطناع التشبيهات وسَوْق الصّور. وإنّ من يجيء ذلك لَيكوننَّ في مهنته من الناجحين.

في حينَ أنّ كثيراً من المحامين الآخرين، وهم الصِّنْف الأعمّ، يقومون أمام مجلس المحكمة وألسنتُهم عَيِيّة، وأصواتهم خفيضة، وحجّتهم واهية، يقدّمونها في لغة خاوية! وكان أولى لأمثال هؤلاء، لو عرفوا قَدْرَ أنفسهم، أن يلتمسوا لهم مهنة أخرى لا تعوّل على اصطناع الصوت واللّغة والعقل والذكاء، ولكنْ على اصطناع الجوارح كالأرجل والأيدي والظّهور، واللّه فعّال لما يريد! فكأيّنْ من قضيّةٍ صغيرة يُذْهب

بحقّها المحامي البكيّ العَييّ! وكأيٍّ من قضيّةٍ أخرى، كبيرة في أصلها، تصغُر في عين القاضي حين يبيّن المحامي الوجهَ فيها، وذلك بفضل جهارة صوته، وقوّة حجّته، وذكاء خاطره، وحسن التخلّص لصاحبه، فينال من وراء الدّفاع عن قضيّته ما كان يريد هو وموكّله نيلَه منها...

إنّ البلاغة الجديدة تزدهر مع أمثال أولئك المحامين الفصحاء البلغاء، فيستعيدون لفنّ البلاغة الماثلة في ارتجال الكلام مكانته التي كان يتبوّؤها في غابر الزمان. غير أنّ هذا الازدهار لا يتمّ إلاّ بتوافُر أشراطه لديهم، ومن ذلك ما ذكرْنا، يضاف إليه امتلاك لغة جميلة تركّب في نسْج آسر، وبيان ساحر. ولكأنّنا ببعض هذه الأشراط التي اشترطناها نريد أن نقترب بلغة المحاماة من لغة الكتابة الأدبيّة. وإنّه لكذاك! وإلاّ فهَبْ محامياً قام في محكمة وله صوت جهير، وسمة حسنة، وفي وجهه وسامة، وهو عييّ بكيّ، وركيكٌ فَهِيهٌ! فكيف كان يُقنع القاضي بحجّته فيحكمَ لقضيّته؟ وكيف كان يُطَمْئن موكّلَه ببراعة احترافيّته؟

ولقد يعني كلّ ذلك أنّ امتلاك المعجم اللغويّ الكافي هو ضروريّ لكلّ مهنة ثقافيّة وقانونيّة وأدبيّة.

سابعاً. البلاغة والمناظرات السياسيّة في الغرب

البلاغة من حيث هي علم عرفَها الإغريق قبل العرب، وقد ألّف فيها أرسطو كتابه الشهير. ذلك بأنّ البلاغة من حيث هي علم تشبه النحو حذو النعل بالنعل؛ فهي إذن، توجَد في كلّ الآداب الإنسانيّة دون

استثناء. وممّا تُعرَّف به لدى الغربيّين أنّها فنّ الحديث المقنع للمستمع، والذي يمَسّ وجدانه مسّاً لطيفاً فيؤثّر فيه تأثيراً شديداً.[325] وعلى الرغم من أنّ البلاغة من حيث هي علمٌ وقع إسقاطها من مقرّرات التعليم في فرنسا مثلاً، إلاّ أنّها لا تزال تحظى بالاهتمام الشديد في مجالس المنظّرين من النقّاد واللّسانياتيّين.[326] ولَئن أسقطها بعض أهل الغرب من برامجهم التّعليميّة، التقليديّة، فإنّهم استعاضوا عنها بتقديم نصوص أدبيّة كبيرة تربّي الملَكَة في مستوعبيها دون أن يكونوا محتاجين إلى اجترار حفظٍ لقواعدَ محنّطة خارج النّص الأدبيّة الرّفيعة.

من أجل ذلك نجد السّاسة الغربيّين على عهدنا هذا يتناولون الكلام بفصاحة عجيبة، وطلاقة لسانٍ مثيرة، لا نصادفها لدى الساسة العرب الذين كثيراً ما يقعون في العيّ والفهاهة، لمحدوديّة ثقافتهم العامّة، وضحالة معجمهم اللّغويّ الذي يُنفقون منه. ويعود ذلك إلى طائفة من العوامل لعلّ من أهمّها:

1. إنّ التعليم في الغرب أكثر تطوّراً، وأشدّ صرامةً من التعليم لدينا نحن العربَ. فمعلّمونا يحتاجون إلى ترقية مواهبهم، وتعميق معارفهم، وترسيخ تجاربهم على نحو مستمرّ، لكي يقتربوا من مستوى زملائهم الغربيّين واليابانيّين الذي يتلقّون تكويناً بيداغوجيّاً عالياً قبل أن يعيَّنوا في مناصب التدريس. ويضاف إلى ذلك أنّ المرتّبات التي تدفع للمعلّمين العرب، في عامّتهم، ليستْ مجزئة لحياتهم، ومن ثَمّ كثيراً ما لا يقبل على اتّخاذ التعليم مهنة إلاّ أقلّ النّاس كفاءة.

---

[325] Cf. Petit Le Robert des noms propres, Rhétorique.

[326] Cf. Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Rhétorique, p. 166 et suiv. Editions Seuil, Paris, 1995.

2. إنّ اللّغات الغربيّة أفلتَتْ من الاستعمال العاميّ، فالنّاس في عامّتهم يتحدّثون لغة واحدة فصيحة صحيحة، مع تفاوتٍ في المستوى اللّغويّ على كلّ حال. وهذه الخاصيّة تجعل السياسيّ والزعيم يتحدّث في المواقف العامّة بلغة تقترب من تلك التي يصطنعها وهو يشتري الباذنجان، أو يخاطب الخادم في البيت. والعربيّ، زعيماً كان أو أستاذاً، يكابد الازدواج اللّغويّ، فهو كثيراً ما يفكّر بالعاميّة ويتكلّم بالفصحى؛ فهو، إذن، كثيراً ما يتكأّدُ هذا الصراعَ الماثل في هذا الازدواج اللّغويّ المْقيت: الفصحى والعاميّة، وربما المْاثِل في هذا الإئْتِلاث: الفصحى والعامية واللّغة الأجنبيّة معاً، فتثقُل المؤونة، ويعظُم الْخَطْب؛ كما نصادف ذلك لدى كثيرٍ من متكلّمي أهل بلاد المغرب، وبعض أهل بلاد المشرق أيضاً. كما أنّ تطويع أهل الغرب للغاتهم في تعاملها مع تعظيم المخاطَب «أنتم»، أو تمييزه عن المخاطب النّسيب، أو المخاطب الخليل، أضفى على لغاتهم قدرةً على الارتفاع بمستوى الحوار إلى حدّه الأعلى. في حين أنّا نحن لا نصطنع «أنتم» إلاّ في مواقف نادرة من مفاوضة الحديث. ومثل هذا الشأن يحملنا على المناداة بضرورة استحداث أسلوب جديد في المحاورات السياسيّة والثقافيّة والعلميّة بلغة الضّاد بترْك «أنت» التي يجب أن تصطنع في المخاطبات المبتذلة، إلى «ضمير التقدير» أو التعظيم، وهو «أنتم» الذي يجب أن يستخدم في مخاطبات التعظيم، أو في مواقف الكُلْفة.

3. كما أنّ حرّيّة التعبير، والتمتّع بالديمقراطيّة الحقيقيّة، في تلك المجتمعات الغربيّة كثيراً ما يظاهران المتكلّمين على الانطلاق في الحديث في المواقف العامّة ببلاغة مدهشة، وطلاقة لسان مثيرة، وبلغة فصيحة عالية، لا يشوبها اللّحنُ أبداً؛ وخصوصاً حين يتباروْن في

المنافسات الانتخابيّة الرئاسيّة والبرلمانيّة والبلديّة جميعاً؛ في حين أنّ الساسة العرب يَزِنون كلامهم أكثرَ مما ينبغي فإذا هم لا ينطقون الجملة إلا بما يشبه الولادة القيصريّة، وحتّى تعتقدَ أنّ ما بعد مثل تلك الأحاديث العييّة التي ينطقون إلاّ يوم القيامة! فالسياسيّ العربيّ تحكمه التقاليد الثقيلة والروحيّات المبالغ فيها أحياناً فينوء كاهلُه بثِقَلها حتّى يغتديَ مُوقَراً فيُحصر حصْراً، أو يُرتَج عليه إرْتاجاً، وهو، في الحقيقة، مُرتَجٌ عليه أصلاً!

ولقد أصبحت بلاغة المناظرات الغربيّة المعاصرة لا تنهض على اصطناع الأدوات البلاغيّة التقليديّة مثل الاستعارة والكناية والمجاز والتشبيه إلاّ قليلاً؛ ولكنّها أمست تصطنع لغة جديدة أنيقة لطيفة وهي اللّغة الاحتماليّة التي لا تختلف عن اللّغة الإسْتيقانيّة، في الحقيقة، في مفهومها التبليغيّ فترى الواحدَ منهم يصطنع مثل عبارات:

أرى أنّ: يبدو لي أنّ: يخيَّل إليّ أنّ: ربما يكون هذا الأمر؛ لعلّ هذا الشأن يحتاج إلى...

4. لا مناصَ من التفكير في طريقة بسيطة، ومُثلَى، تضبط بها ألفاظ العربيّة حتّى يقرأها النّاسُ دون تحريف، لأنّ عبقريّة الدلالة في اللّغة العربيّة كثيراً ما تنهض على اختلاف نطق اللّفظ الواحد فتتعدّد معانيه، وإذا لم يُشكلْ سلفاً فإنّ أيّ قارئٍ، حتّى إذا كان أديباً كبيراً، ولغويّاً نِحريراً، يُخطئ في النّطق باللّفظ، فيخطئ المعنى الذي يريد إلى المعنى الذي لا يريد. والأمثلة على ذلك تعدّ بالمئات، وربما بالآلاف، في العربيّة، وذلك مثل: الذَّهاب، والذِّهاب؛ والعَلاقة، والعِلاقة؛ والكَلام، والكِلام؛ والسَّلام، والسِّلام؛ والضُّحْكة، والضُّحَكة؛ والهُزْأة، والهُزَأة؛ والذَّكَر،

والذِّكْر، والذُّكر؛ والرّجُل، والرِّجل؛ والْخَلْق، والْخُلُق؛ والعَير، والعِير؛ ويقبِّل، ويُقْبل؛ ويطلّق، ويُطْلق؛ ويُحَيِّي، ويُحْيي؛ ويَمْثُلُ، ويمثّل؛ ويَهْوُون، ويَهْوَوْن؛ ونَجْد، ونَجِد؛ ويزيدُ، ويزيدٌ، ويزيدُ؛ إلى ما يعسر إحصاؤه في هذا الْمَجاز...

ونجد اللّفظ الواحد أحياناً، في المطبوعات المتداولة (في الصحف السّيّارة والكتب على حدٍّ سواء) غُفْلاً من كلّ شكل، فيعسر على مَن لا يعرف العربيّة، وربما على من يعرفها أيضاً، نطقُه، منذ الوهلة الأولى، نطقاً صحيحاً كبعض هذه الألفاظ حين تمثُل للقراءة دون شَكل، وهي في الحقيقة، امتدادٌ لما مثّلنا به منذ حين: الصديق (فهذا اللّفظ يمكن أن يقرأ: الصَّدِيق بمعنى الخليل، كما يمكن أن يُقرأ الصِّدِّيق بمعنى الكثير الصِّدْق)؛ الكلم (فهو يمكن أن يُنطَقَ: الْكَلْم، بمعنى الجرح، والكَلِم، بمعنى الكَلام)؛ الطّرف (وهو يمكن أن يُقرأَ: الطّرْف بمعنى العين، والطّرَف)؛ والشّعر (وهو مما يمكن أن يُقرأَ الشّعَر، والشِّعْر)؛ والخطبة (وهو مما يمكن أن يُقرأَ: الخُطبة بضمّ الخاء، والخِطبة بكسرها، وهي إعلان اختطاب فتاة للزواج، و«الخطوبة» عامّيّة منحطة)؛ والحكم (وهو مما يمكن أن يُقرأ على أساس أنّه «الْحُكْم، والْحَكَم، والْحِكَم [جمع لحِكمة]؛ والعجب (وهو ما يمكن أن يقرأَ: العَجَب، والعُجْب)؛ والغرور (وهو ما يجوز أن يقرأ: الغُرور، والغَرور)؛ والخطباء (وهو ما ينبغي أن يقرأَ: الْخُطَباء، والْخَطْباء: الحَمامة، لأنّ في جناحيها يختلط لونا السّواد بالبياض)؛ والخطب (وهو اللّفظ الذي إذا لم يشكل يحتمل أن يقرأ على وجهينِ اثنين: الْخُطب، والْخَطْب)؛ والْرآة (وهو الاسم الذي يحتمل أن يقرأ لدى الذين يعرفون العربيّة بكسر الميم، فيكون

بمعنى السجنجل، وبفتحها فيكون بمعنى الهيئة التي يمثّل فيها الإنسان فيراه عليها آخرون)؛ والغول (وهو الاسم الذي يمكن أن يُقرأ بضمّ الغين فينصرف إلى الكائن الخرفي، وبفتها فينصرف إلى الْهلاك والْحَين)؛ والحين (وهو الاسم الذي يجوز أن ينصرف اللّسان في قراءته لدى انعدام التركيز إلى الحين بفتح الحاء وهو الهلاك، وبكسرها وهو ضرْب من أضرب التقسيمات الزمنيّة)؛ والذّكران (وهو اسمٌ يمكن أن ينطق بضمّ الذّال فيكون أَحَدَ جُموع ذَكَرٍ، وبفتحها وفتح كافها فينصرف المعنى إلى الذّكَر في حال المثنّى المرفوع، وربما انصرف إلى مثنّى «الذّكْر» إذا كان للمتعاملين اللغويّين شأن في ذلك، كأهل التصوّف مثلاً)؛ وسيروا (وهو مما يحتمل أن يُقرأ: سَيَّرُوا، وسُيِّروا، وسِيرُوا، ولذلك لا بدّ من شكْل السين والياء، وإلاّ ذهب الوهم لأوّل وهلة إلى كلّ منها)؛ وبله (وهو ما يمكن أن يُقرأ على أنّه اسمٌ (بَلَهٌ)، أو على أنّه اسم فعْل، بمعنى: دعْ)؛ والسورة (وهو اللفظ الذي يُحتمل قراءتُه بفتح السين وضمّها، ولكلٌ منهما معنىً)؛ والشجاعة (وهو مما يحتمل أن يُقرأ: الشَّجاعة، والشُّجاعة)؛ والْمحال (بفتح الميم: الْقَفَار، وبكسرها: الاحتيال، وبضمّها الباطل والمستحيل)؛ والعرْض (بضمّ العين: الناحية، يقال: «ضربت به عُرض الحائط»، وبفتح العين: له معانٍ كثيرة،[327] وبفتح العين ما ذُمَّ من الإنسان أو مُدح به، يقال: فلان نقيّ العِرْض»)؛ إلى ما لا يمكن إحصاؤه بسهولة، ويَعرِض في العربيّة للقارئ حين يصادف أمثال هذه الألفاظ معمّاةً غير مشكولة بالحركات...

---

[327] ذكرها أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم البغداديّ، في الأمالي، 1. 117- 118. المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، 1373- 1953.

ويضاف إلى بعض ما ذكرْنا اسمَ الفاعل واسْم المفعول المصاغين من الفعل المزيد مثل المنطلِق، والمنطلَق؛ والفعل المبني للمعلوم والمبني للمجهول مثل يَكْتُبُ، ويُكتَب، وهلمّ جرّاً...وإذا كان السياق، في الحقيقة، هو الذي يحدّد القراءة، فإنّ السّهو كثيراً ما يَطْفُر في الذهن قبل الانتباه، والجهل كثيراً ما يمثُلُ قبل الإدراك، فيقع المحظور.

كما أنّ اللّغة العربيّة حسّاسة جدّاً في نطقها، في تفخيم الحروف وترقيقها، وفي غير ذلك من الْمَخارج الصوتيّة، وهي ليستْ بِدْعاً، في الحقيقة، من اللّغات الحيّة على كلّ حال، وقد خالجتْها العُجمة، وخامرها التوليد بالأجانب الذين دخلوا في الإسلام فأمسَوْا يمثّلون الأمّة الإسلاميّة منذ دهر طويل. فصرنا لا نميّز في نطق العربيّة بين العربيّ القحّ، والعجميّ الْمُرطَن، فإذا كثيرٌ من النّاس ينطقون الصاد سيناً (الصديق: السّديق؛ الصاروخ، الساروخ، وهلمّ جرّاً... وأعرف أساتذة جامعيّين مرموقين في العلم والمنهج ينطقون الصاد سيناً وهم لا يشعرون)؛ وينطقون الطاءَ تاء فيقولون «مُخَتَّت»، وهم يريدون إلى «مخطَّط»! وأمّا أهل المغرب فهم كثيراً ما ينطقون الثاءَ «تْسَاء»![328] وإذا كثير منهم يرقّقون لام الجلالة حين ينطقون اللّه، فلا يميّزون بين «بسم اللّه»، و«رحمة اللّه»، أي لا يميّزون نطق اسم اللّه حين يسبقه كسْرٌ فيرقّق، وحين يسبقه ضمّ أو فتحٌ فيفخّم! بل ربما سمعنا بعض النّاس ينطق الراء مرقّقة لا مفخّمة من البسملة فيقول: «الرحمن الرحيم»، على طريقة الأعاجم، مع أنّ كلّ راء في العربيّة حين تفتح أو تضمّ فهي مفخّمة.

وعلى أنّ مثل هذه الملاحظات يمكن أن تتوسّع إلى كتابة مجلّد ضخم.

---

[328] ينظر عبد الملك مرتاض. العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى، 11- 12.

وكلّ مثل هذه الأمور يجب أن تحسم وتضبط منذ مرحلة التعليم الابتدائيّ، لكي ينشأ الصغار على حسن النّطق العربيّ السليم، وعلى حسن استعمال الألفاظ المختلفة المعاني، المتّحدة الشّكل، فيما وضعته لها العرب. وكلّ من خرج عن ذلك عُدّ عامّيّاً مكسّراً للعربيّة، وهي السيرة التي تقع لكثير من ساستنا، ولبعض مثقّفينا في العالم العربيّ، وهو أمر يوشك أن يُفضيَ إلى فساد العربيّة وتخلّفها عن اللّغات الحيّة الأخرى. ولذلك ترانا نحن نحرص أشدّ الحرص على شكل كثير من الألفاظ التي نصطنعها في كتابتنا، بمجرّد أن نشعُرَ أنّ القارئ سيتعثّر في تمثّلها لتيسير القراءة عليه فلا يضلّ أو يتيه.

وأمام هذه الوضع المحزن لحال لعربيّة المعاصرة، ولمستوى التعليم العربيّ المتخلّف، وللثقافة العربيّة التي مُنيتْ، على عهدنا هذا بمحنة الانحطاط، أن يكون العربُ فصحاءَ إذا خطبوا، وبلغاءَ إذا كتبوا، وطُلَقاءَ الألسنةِ إذا تكلّموا وناظَروا؟!...

أوّلا. مراجع عربيّة

إبراهيم محمد عبد اللّه، نظرات في كتاب معاني القرآن، بحث منشور في مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، دمشق، ج.2، م. 78، أبريل، 2003.

ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق حسن تميم، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1963.

ابن طباطَبا، أبو الحسن محمد بن أحمد العلوي، عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، (دون تاريخ، وكتبت المقدمة عام 1405- 1985).

ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمد الأندلسيّ، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين- إبراهيم الأبياري- عبد السلام هارون، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1368/ 1949.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد اللّه بن مسلم، الشعر والشعراء، دار الثقافة، بيروت، 1964.

ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفدا إسماعيل، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفدا إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، بيروت، ط. 3، 1401- 1981.

ابن المعتز، عبد اللّه، كتاب البديع، نشر وتعليق المستشرق الروسيّ أغناطيوس كراتشكوفسكي (Kratchkovski)، نشر دار الحكمة،

دمشق. وصدر هذا الكتاب أيضاً بتقديم محمد عبد المنعم خفاجي وشرْحه، دار الجيل، بيروت، 1410- 1990.

مندور، محمد، النقد المنهجيّ عند العرب، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة (د. ت).

ابن منظور، لسان العرب، عدّة طبعات.

ابن هشام، أبو محمد عبد اللّه جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد اللّه، مغني اللّبيب، عن كُتب الأعاريب، (جزءان) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (لا ذكْر للمطبعة ومكانها، ولا لتاريخ الطبع).

أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسيّ الشريشيّ الأندلسيّ المتوفّى 620 للهجرة، شرح مقامات الحريري، صحّحه وأشرف على طبعه محمد عبد المنعم خفاجي، نشر عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، 1372- 1952.

أبو حيّان الأندلسيّ، تفسير «البحر المحيط»، دار الفكر، بيروت.

إحسان النص، الخطابة العربيّة في عصرها الذهبي، دار المعارف، القاهرة، 1964.

أحمد شيخ عبد السلام، تفسير مقصود المتكلّم في التحليل النحويّ، بحث منشور في: مجلّة كلية الدراسات الإسلاميّة والعربيّة، دبيّ، ع. 20، 2001.

أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمه عن اليونانيّة وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمن بدويّ، دار الثقافة، بيروت، 1973.

الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي عليّ بن محمّد، الإحكام، في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1405- 1985.

الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، 9، 333- 334، دار الثقافة، بيروت، ط.5، 1981.

الأيوبي، ياسين، في مجلّة قطوف، طرابلس (لبنان)، السنة الأولى، العدد الأوّل، ربيع 2004.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، نشر دار المعارف، القاهرة، 1963.

البريكي، فاطمة، قضيّة التلقّي في النقد العربيّ القديم، العالم العربي للنشر والتوزيع، دبيّ، 2006.

البطل، عليّ، الصورة في الشعر العربيّ حتّى آخر القرن الثاني الهجري: دراسة في أصولها وتطوّرها، دار الأندلس، بيروت، ط.3، 1983.

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبيّ، القاهرة، 1947.

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هرون، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969(ط. 3).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، حجج النبوّة، تحقيق عبد السلام هارون، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، 1399-1979.

الجارم، عليّ، ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، ط. 13، دار المعارف، القاهرة، 1375- 1955.

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبيّ، القاهرة، 1947.

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هرون، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969(ط. 3).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، حجج النبوّة، تحقيق عبد السلام هارون، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، 1399-1979.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، أسرار البلاغة، تعليق أحمد مصطفى المراغي، المكتبة التجاريّة الكبرى بمصر، 1351- 1932).

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (متوفّىً سنة 471)، الرسالة الشافية، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، (د. ت).

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز في علم المعاني، صححه محمد عبده ومحمد الشنقيطي، ونشره محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، 1366 (ط. 3).

الجرجانيّ، علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاويّ، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، 1386- 1966 (ط. 4).

الجمحي، محمد بن سلاّم، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، المؤسسة السعوديّة بمصر، القاهرة، (د. ت).

الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق زكي مبارك، ومحمد محي الدين عبد الحميد، 1372/ 1953، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ط. 3.

الحلبي، علي بن برهان الدين، إنسان العيون، في سيرة الأمين المأمون (المعروفة تحت عنوان: «السيرة الحلبيّة)، دار المعرفة، بيروت.

الحميدين، سعد، الأعمال الشعريّة، نشر دار المدى، بيروت، 2003، ط.1.

الخطّابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم (319- 388)، بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف اللّه، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، (د. ت).

الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر التّيميّ البكريّ، مفاتيح الغيب، أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الرّمّانيّ، أبو الحسن علي بن عيسى (296- 386)، النُّكَتُ في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف اللّه، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، (د. ت).

الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن (متوفّىً سنة 379)، طبقات النحويّين واللّغويّين، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، نشر الخانجي، القاهرة، 1954.

الزمخشري، جاد اللّه محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل، في وجوه التّأويل، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (د.ت).

السكاكيّ، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي، مفتاح العلوم، علّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987/1407، ط. 2.

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن، الروض الأنف في تفسير السيرة النبويّة لابن هشام، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د. ت).

العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين: النظم والنثر، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا، لبنان.

العمادي، أبو السعود، تفسير القرآن (إرشاد العقل السليم)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، كتاب الأمالي، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ط. 3، 1373- 1953.

القرَشيّ، أبو زيد محمد بن أبي الخطّاب، جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام، تحقيق محمد علي الهاشميّ، نشر دار القلم، دمشق، ط. 3، 1419- 1999.

القرشي، عالي سرحان عُمر، المبالغة في البلاغة العربيّة: تاريخها وصورها، نشر نادي الطائف الأدبيّ، (د. ت)، كُتبت المقدّمة عام 1402.

القرطاجني، حازم أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 3، 1986.

القيرواني، أبو عليّ الحسن بن رشيق المَسَلِيّ المولِد، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، نشر المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ط. 3، 1383- 1963.

المراغي، أحمد مصطفى، علوم البلاغة، (البيان والمعاني والبديع) ط. 3، نشر المكتبة العربيّة ومطبعتها، القاهرة، (د. ت). وقد أعادت نشر هذا الكتاب المكتبة العصريّة، صيدا، 1426- 2005.

المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن، شرح ديوان حماسة أبي تمام، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1371- 1951.

المسدّي، عبد السلام المسدي، الأسلوبيّة والأسلوب، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا- تونس، 1977/1397.

النحاس، مصطفى، المعنى النحويّ في ضوء التراث وعلم اللّغة الحديث، في: قضايا اللّغة والأدب، مؤسسة الصباح، الصفاة، الكويت، 1401.

الهمذانيّ، أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى، مقاماته، تحقيق محمد عبده، منشورات دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1426- 2005.

جابر عصفور، الصورة الفنّيّة في التراث النقديّ والبلاغيّ عند العرب، دار التنوير، بيروت، ط.2، 1983.

حسّان بن ثابت، ديوانه، تحقيق عبد الرحمن البرقوقي، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، (د. ت) (كُتبت المقدمة في عام 1348- 1929.

سيبويه، أبو بِشْر عمرو بن عثمان، الكتاب، 1. 7، تحقيق المستشرق هارتويڤ درنْبورڤ (Hartwig Derenbourg)، طبع المطبعة الوطنيّة بباريس، 1881.

شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط. 12، (د.ت).

طه حسين، على هامش السيرة، دار المعارف، القاهرة، 1955.

عمّار ساسي، المدخل إلى النحو والبلاغة في إعجاز القرآن، نشر دار المعارف، بوفاريك، الجزائر، 2005.

عنترة بن شدّاد، ديوانه، تحقيق عبد المنعم عبد الرءوف شلبي، وإبراهيم الأبياري، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، (د. ت).

قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1963.

مرتاض، عبد الملك، الصورة الأدبيّة: الماهيّة والوظيفة، في علامات، جدّة، عدد 22، ديسمبر 1996.

مرتاض، عبد الملك، العامية الجزائريّة وصلتها بالفصحى، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

مرتاض، عبد الملك، فن المقامات في الأدب العربيّ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر؛ الدار التونسية للتوزيع، تونس، 1988، ط. 2؛ دار الغرب، وهران، 2006، ط.3.

ناصف، مصطفى، دراسة الأدب العربيّ، دار الأندلس، بيروت، ط. 2، 1401- 1981.

هولب، روبرت (Robert Holub)، نظريّة التلقّي (Reception Theory A Critical Introduction)، ترجمة عزّ الدين إسماعيل، (وترجمة العنوان غير دقيقة كما نرى)، نشر النادي الأدبيّ، جدّة، ط. 1، 1415- 1994.

ثانياً. مراجع بالفرنسيّة:

Barthes, Roland, Essais critiques. Editions de Minuit, Paris, 1963.

Catherine Kerbrat-Orecchioni, L'énonciation, Armand Colin, Paris, 1999.

Courtés et Greimas, Sémiotique , dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Rhétorique, Hachette , Paris, 1979.

Deledalle, in Encyclopædia universalis, Pragmatisme, France, 1985.

Denis ZaslaWsk, Philosophie analytique, in Encyclopædia universalis, France, 1985.

Dubois, Jean et autres, Dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris , 1973.

Ducrot et Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Seuil, Paris, 1972.

Encrevé, Pierre Sociolinguistique, in Encyclopædia universalis, France, 1985.

Finkielkraut, Alain, Sur la formule «je t'aime, in Critique, n 348, mai 1976.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine L'énonciation, Armand Colin, Paris, 1999.

Le Petit Larousse , Paris, 2003.

Morris, Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938. (Encyclopédie de la Science Unifiée).

Nadeau, Robert, Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie, PUF, Paris, 1999.

Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Rhétorique, p. 166 et suiv. Editions Seuil, Paris, 1995.

Petit Le Robert des noms propres, Dictionnaire le Robert, Paris, 1996.

Ricœur, Paul, , Métaphore, in Encyclopædia universalis, France, 1985.

فهرست الكتاب







نظرية البلاغة

تكوّنت لحمة هذا الكتاب من ستة فصول والذي لم نُرد من وراء كتابته، وذلك انطلاقاً من عنوانه نفسه، إلى تعليم البلاغة التي كرّر العلماء المتأخّرون ما انتهى إليه العلماء الأوّلون، فشحنوا كتبهم بالشواهد المقتلعة من أصول نصوصها، فأفسدوا البلاغة، في منظورنا، وتجافوا بها عن وظيفتها الجماليّة الحقيقيّة، أكثر مما أحسنوا إليها. فمَن شاء أن يتعلّم هذه القواعد فإنّما سبيله إلى تلك الكتب يجترّها ويلوكها، والله مُعينه! ولو جئنا شيئاً من ذلك في كتابنا هذا لما كنّا أتينا بجديد، ولكنّا اضطررنا إلى اجترار تلك الشواهد المقزّعة المُمزّعة التي تكرّرت في كتب البلاغة التي أُلّفت: منذ ابن المعتزّ، إلى المراغي. وكيف نأتي ذلك، ونحن ننادي في هذا الكتاب بضرورة إعادة النّظر في مفهوم البلاغة بتغيير مناهج التعليم العربيّ البدائيّة التي لا تزال تعلّم النّاشئة على طريقة عهود الانحطاط ليس إلاّ؟

د. عبد الملك مرتاض


ISBN : 9789947927113

